ZUR ERKENNTNIS DES *ΑΛΟΙΤΟΝ* IN DER SEELE BEI PLATO

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER PHILOSOPHISCHEN DOKTORWÜRDE

VORGELEGT DER

HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT

DER

UNIVERSITÄT BASEL

VON

PETER EPP
AUS PETERSHAGEN, RUSSLAND

BASEL
FRIEDRICH REINHARDT, UNIVERSITÄTS-BUCHDRUCKEREI
1913.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41546709_0091

ZUR ERKENNTNIS DES *ΑΛΟΓΟΝ* IN DER SEELE BEI PLATO

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER PHILOSOPHISCHEN DOKTORWÜRDE

VORGELEGT DER

HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT

DER

UNIVERSITÄT BASEL

VON

PETER EPP
AUS PETERSHAGEN, RUSSLAND

ACAD.
LUGD.BAT.
BIBL.

BASEL
FRIEDRICH REINHARDT, UNIVERSITÄTS-BUCHDRUCKEREI
1913.

Genehmigt von der philologisch-historischen Abteilung der philosophischen Fakultät auf Antrag der Herren Professoren Dr. K. Joël und Dr. F. Heman.

Basel, 29. Juni 1912.

Prof. Dr. Rud. Fueter,
Dekan.

In der peripatetischen grossen Ethik heisst es 1182 a von Sokrates: *ἀναιρεῖ τὸ ἄλογον μέρος τῆς ψυχῆς.* Plato dagegen räumt dem *ἄλογον* in seiner Psychologie eine grosse Stelle ein. Zwei ganze Seelenteile, das *θυμοειδές* und das *ἐπιθυμητικόν* sind *ἄλογα.* Ausserdem erkennt er zwei theoretische alogische Funktionen der Seele an — die *δόξα* und die *αἴσθησις.* Meine Aufgabe soll es nun sein, zu untersuchen: 1) welche Bedeutung die theoretischen alogischen Funktionen und die alogischen Teile der Seele bei Plato haben, 2) in welchem Verhältnis sie zueinander stehen, indem ich nachzuweisen suchen will, dass die *δόξα* als theoretische Funktion im *θυμοειδές* ihren Sitz hat, während die *αἴσθησις* dem *ἐπιθυμητικόν* zuzuweisen ist, sodass also jeder dieser beiden Seelenteile gleichsam eine besondere, selbständige Seele bildet, mit allen Kräften, die einer menschlichen Seele zukommen. Ein besonderes Kapitel soll ferner die Untersuchung über den Eros bilden, der als eine der wichtigsten alogischen Kräfte nicht nur in den beiden niedern Seelenteilen, sondern auch im *λογιστικόν* wirksam ist, sodass das *ἄλογον* nicht nur zwei ganze Seelenteile einnimmt, sondern auch weit in das *λογιστικόν* hineinreicht, einerseits, wie gesagt, als Eros, andererseits, wie ebenfalls zu beweisen sein wird, als eine besondere dem *λογιστικόν* eigentümliche *ἡδονή.*

I. Die theoretischen alogischen Funktionen der menschlichen Seele.

Es handelt sich hier um das Problem der *δόξα* oder *πίστις* und der *αἴσθησις.* Schon im Gorgias redet Plato von einer *πίστις ἄνευ τοῦ εἰδέναι* (454 DE), worunter man Meinungen zu verstehen habe, die etwa ein Redner seinen Zuhörern

beibringe, ohne dass diese über die verhandelten Dinge genügend orientiert seien. Zwar misst Plato im Gorgias dergleichen Meinungen keine grosse Bedeutung zu; aber schliesslich muss er doch zugeben, dass sie auch *ἀληθεῖς* sein können und darin allein mochte schon die Aufforderung liegen, sie einer genauern Untersuchung zu unterwerfen. Diese finden wir wohl zum erstenmal im Menon, wo Plato den Begriff der *ἀληθὴς δόξα* untersucht. Ehe dieser Begriff für sein System verwendet werden konnte, musste er erkenntnistheoretisch begründet werden. Diese Begründung geschieht folgendermassen: Es wird die Frage aufgeworfen: Wie kann man überhaupt einen Begriff finden, den man nie gehabt, und wenn man ihn findet, wie will man beurteilen, ob es der richtige ist, wenn man ihn doch nicht kennt? Antwort: Wir brauchen das Wissen gar nicht zu suchen. Wir tragen es in der Form der *ἀληθεῖς δόξαι* in uns, Menon 85 C: *ἔνεισιν ἀληθεῖς δόξαι περὶ τούτων, ὧν οὐκ οἶδε.* Es sind dunkle Ahnungen, halbbewusste Vermutungen, die durch Fragen ins Bewusstsein gerufen, Erkenntnis werden, 86 A: *ἀληθεῖς δόξαι, αἳ ἐρωτήσει ἐγερθεῖσαι ἐπιστῆμαι γίγνονται.* Dieses *ἐγείρεσθαι* bedeutet zugleich eine Bindung der *δραπετεύουσαι δόξαι* durch das Band des Grundes (Menon 98 A). Der ganze Prozess aber ist ein *ἀναμιμνήσκεσθαι* und die Erkenntnis bedeutet nichts anderes als *ἀνάμνησις*, 81 CD: *τὸ γὰρ ζητεῖν ἄρα καὶ τὸ μανθάνειν ἀνάμνησις ὅλον ἐστίν.* Dies ist wohl der wichtigste Begriff in Platos Erkenntnistheorie und mit ihm bringt er also auch die *ἀληθὴς δόξα* in Verbindung. Sie ist auch *ἀνάμνησις*, nur in geringerem Grad. Sie will nicht *παραμένειν*, weil sie nicht gebunden ist; aber sie besitzt einen relativen Erkenntniswert und hat auch für die Tugend eine nicht zu bestreitende Bedeutung, 98 C: *οὐ μόνον δι' ἐπιστήμην ἀγαθοὶ ἄνδρες ἂν εἶεν καὶ ὠφέλιμοι ταῖς πόλεσιν, ἀλλὰ καὶ δι' ὀρθὴν δόξαν*, 97 B: *δόξα ἄρα ἀληθὴς πρὸς ὀρθότητα πράξεως οὐδὲν χείρων ἡγεμὼν φρονήσεως*, 97 C: *οὐδὲν ἄρα ἧττον ὠφέλιμόν ἐστιν ὀρθὴ δόξα ἐπιστήμης.* Und infolge dieser Anerkennung und Würdigung der *δόξα* neben der eigentlichen *ἐπιστήμη* sah sich Plato hier

gleichsam genötigt, den im Gorgias so hart verurteilten Staatsmännern Abbitte zu tun, 99 C D: *καὶ τοὺς πολιτικοὺς οὐχ ἥκιστα τούτων φαῖμεν ἂν θείους τε εἶναι καὶ ἐνθουσιάζειν, ἐπίπνους ὄντας καὶ κατεχομένους ἐκ τοῦ θεοῦ.* Sie können auch ohne die *ἐπιστήμη*, allein durch die *ὀρθὴ δόξα* den Städten nützlich sein (98 C).

Aber wenn auch der *ἀληθὴς δόξα* ihr relativer Erkenntniswert und ihre ethisch-praktische Bedeutung willig zuerkannt wird, so haftet doch den Ausführungen im Menon noch manche Unklarheit an. Es fehlt im letzten Grunde doch an einer klaren Bestimmung ihres Verhältnisses zur *ἐπιστήμη;* denn für das „Band des Grundes", das den Unterschied angeben soll, ist Plato die Erklärung schuldig geblieben. Aus dem Menon allein können wir kaum ersehen, was es bedeuten soll. Ferner galt es ihre Stellung zu einer andern, ebenfalls von Plato anerkannten Erkenntnisart zu untersuchen, nämlich der Wahrnehmung. Beides finden wir im Theaetet, der einzigen rein erkenntnis-theoretischen Schrift Platos, die zugleich wesentlich über die im Menon erlangten Resultate hinausgeht. Es handelt sich hier um den Prozess der Entstehung der verschiedenen Erkenntnisarten, und da unterscheidet Plato zunächst mit aller Schärfe zwei Arten, 1. wenn die Seele allein für sich tätig ist, Theaet. 187 A: *ὅταν αὐτὴ καθ'αὑτὴν πραγματεύηται περὶ τὰ ὄντα* und 2. wenn sich die Seele des Leibes als eines Organs bedient, 184 D: *διὰ τούτων οἷον ὀργάνων αἰσθανόμεθα ὅσα αἰσθητά;* 185 E: *φαίνεται — τὰ μὲν αὐτή δί αὑτῆς ἡ ψυχὴ ἐπισκοπεῖν, τὰ δὲ διὰ τῶν τοῦ σώματος δυνάμεων.* Zu der zweiten Art gehören die Wahrnehmungen. Sie sind das Resultat zweier auf den Leib einwirkenden und von der Seele percipierten Bewegungen, *κινήσεις*, deren objektives Correlat die *αἰσθητά* sind. Plato gibt dies zwar als die Lehre eines Fremden wieder; aber wir dürfen annehmen, dass auch er sie im Wesentlichen geteilt hat, finden wir doch auch sonst ähnliche Bemerkungen, Philebus 34 A: *τὸ δ'ἐν ἑνὶ πάθει τὴν ψυχὴν καὶ τὸ σῶμα κοινῇ γιγνόμενον κοινῇ καὶ κινεῖσθαι ταύτην δ'αὖ τὴν κίνησιν ὀνομά-*

ζων αἴσθησιν οὐκ ἀπὸ τρόπου φθέγγοι ἄν. Wogegen eine Bewegung, die innerhalb des Körpers verläuft, ohne zur Seele zu gelangen, eine *ἀναισθησία* bedeutet (Philebus 33 E). Die *αἴσθησις* ist also eine *κίνησις*, die sich durch die Vermittlung des Körpers auf die Seele erstreckt. Differenziert werden die Wahrnehmungen durch die verschiedenen, sie vermittelnden Organe, oder *δυνάμεις* des Körpers (Theaet. 184 DE). In diesem Sinne gehören auch die *ἐπιθυμίαι* zu den Wahrnehmungen, überhaupt jedes durch den Leib vermittelte Erlebnis der Seele.

Aber die Wahrnehmungen sind nicht die einzigen Funktionen der Seele. Wir können die einzelnen uns durch verschiedene Organe mitgeteilten *αἰσθήσεις* mit einander vergleichen. Wir können das *ἐπὶ πᾶσι κοινόν* suchen, *καὶ τὸ ἐπὶ τούτοις, ᾧ τὸ „ἔστιν“ ἐπονομάζεις,* die *οὐσία καὶ τὸ εἶναι καὶ ὁμοιότητα καὶ ἀνομοιότητα, καὶ τὸ ταὐτόν τε καὶ ἕτερον, ἔτι δε ἕν τε καὶ τὸν ἄλλον ἀριθμόν* (Theaet. 185 C). Dass wir diese Allgemeinbegriffe haben, ist eine Tatsache. Es fragt sich nun aber 185 D: *διὰ τίνος ποτὲ τῶν τοῦ σώματος τῇ ψυχῇ αἰσθανόμεθα.* Antwort: Es gibt überhaupt kein diesen Allgemeinbegriffen entsprechendes, eigentümliches, körperliches Organ, 185 D: *δοκεῖ τὴν ἀρχὴν οὐδ' εἶναι τοιοῦτον οὐδὲν τούτοις ὄργανον ἴδιον.* Die Seele allein erkennt das Allgemeine, 185 E: *αὐτὴ δὶ αὑτῆς ἡ ψυχὴ τὰ κοινά μοι φαίνεται περὶ πάντων ἐπισκοπεῖν.* Zu diesen Funktionen der reinen Seele muss auch die *ἐπιστήμη* gehören. Damit ist ihr Unterschied von der Wahrnehmung klar bestimmt; aber die Frage, die Plato eigentlich beschäftigt, ist ja noch nicht gelöst. Zu den rein seelischen Funktionen gehören nämlich auch die sogenannten *δόξαι.* Sind diese vielleicht identisch mit dem Wissen, wenigstens als *ἀληθεῖς δόξαι*? Die Gleichsetzung wird zurückgewiesen; denn die *ἀληθεῖς δόξαι* sind auch ohne Wissen möglich. Das zeigt das Beispiel der *ῥήτορες* und *δικανικοί* (201 A). Diese können nicht belehren, sondern nur überreden. Sie geben kein Wissen, sondern wecken nur Meinungen, die allerdings ganz richtig sein können, *πείθουσι οὐ διδάσκοντες ἀλλὰ δοξάζειν ποιοῦντες ἃ ἂν βούλωνται.*

Was ist nun das Unterscheidende der *δόξα*? Zunächst ist soviel klar, dass sie sich rein innerhalb der Seele vollzieht, dass aber zwischen ihr und der Wahrnehmung ein engerer Anschluss besteht. Die *δόξαι* entstehen aus den Wahrnehmungen, Theatet. 179 C: *αἱ αἰσθήσεις καὶ αἱ κατὰ ταύτας δόξαι*, Philebus 38 B: *οὐκοῦν ἐκ μνήμης τε καὶ αἰσθήσεως δόξα ἡμῖν καὶ τὸ διαδοξάζειν*. Die *δόξα* ist eigentlich nichts anderes als ein Selbstgespräch der Seele anlässlich einer Wahrnehmung, Theaet. 190 A: *ὅταν δε ὁρίσασα, εἴτε βραδύτερον εἴτε καὶ ὀξύτερον ἐπαΐξασα, τὸ αὐτὸ ἤδη φῇ καὶ μὴ διστάζῃ, δόξαν ταύτην τίθεμεν αὐτῆς· ὥστ' ἔγωγε τὸ δοξάζειν λέγειν καλῶ καὶ τὴν δόξαν λόγον εἰρημένον οὐ μέντοι πρὸς ἄλλον οὐδὲ φωνῇ, ἀλλὰ σιγῇ πρὸς αὑτόν*, siehe auch Peipers 73[1]) „Vorstellen (*δοξάζειν*) ist dabei in dem allgemeinen Sinne eines Operierens der Seele mit ihren Wahrnehmungen und Erinnerungsbildern zu nehmen, welche sie aus der Erfahrung gewinnt. Sie kann mit diesem Vorrate schalten, die einzelnen Stücke miteinander vergleichen und dadurch Gebilde gewinnen, welche in den unmittelbar gegebenen Sinneseindrücken nicht so vorlagen. Das Vorstellen ist also die eigene spontane Tätigkeit des denkenden Subjektes (der Seele) im Gegensatz zu dem einfachen Aufnehmen der gegebenen, sinnlichen Eindrücke, dem *αἰσθάνεσθαι*."

Die *δόξαι* sind aber noch kein Wissen, wie es Plato fordert und wenn wir nach der Ursache fragen, so hören wir auch hier wieder, dass es die geringere Gewissheit ist, die sie von der *ἐπιστήμη* unterscheidet. Die schon im Menon gegebene Erklärung, dass die durch den *λόγος* gebundene *δόξα*, oder die *δόξα μετὰ λόγου* Erkenntnis sei, wird hier ebenfalls zurückgewiesen, ohne dass eine neue Definition gewonnen wird. Im Theaetet, wo die Entstehung der Erkenntnisarten psychologisch entwickelt wird, konnte eine vollständige Lösung nicht gegeben werden. Die strenge Scheidung von

[1]) A. Peipers, Untersuchungen über das System Platons, 1 Bd. (Die Erkenntnislehre Platons mit besonderer Rücksicht auf den Theaetet untersucht, Leipzig 1874.)

ἐπιστήμη und *δόξα* war erst möglich, wenn den drei Stufen in der Intelligenz, Wahrnehmung, Vorstellung und Erkenntnis, deren Verschiedenheit auch im Theaetet fest behauptet wird, auch drei verschiedene Objekte zugewiesen wurden. Erst dann wäre ihr Verhältnis klargestellt. Im Theaetet finden wir dies nicht. Zwar geht auch hier schon klar hervor, dass das *ταὐτόν* und die *οὐσία* die allein wahren Objekte der Erkenntnis sind, aber von einer besondern der *δόξα* entsprechenden Art des Seienden ist nicht die Rede.

Diese Lehre finden wir im Symposion, Staat und Timäus. Sie war für Plato notwendig. Hatte er einmal dem Wissen zuliebe eine neue Welt postuliert, so musste er es auch für die *δόξα* tun, wenn er überhaupt den Unterschied von *δόξα* und *ἐπιστήμη* festhalten wollte. Ist nun der Gegenstand des Wissens das wahre Sein, so muss es für die *δόξα* ein Mittleres zwischen Sein und Nichtsein geben, Symposion 202 A, Staat 477 A: *μεταξὺ ἂν κέοιτο τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος καὶ τοῦ αὖ μηδαμῆ ὄντος*, 478 D: *μεταξὺ κεῖσθαι τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος τε καὶ τοῦ πάντως μὴ ὄντος*, 479 C: *μεταξὺ οὐσία*, 478 E: *τὸ ἀμφοτέρων μετέχον, τοῦ εἶναι τε καὶ μὴ εἶναι.* Zu dieser Art des Seienden gehören, 476 B die *χρῶες*, die *σχήματα καὶ πάντα τὰ ἐκ τῶν τοιούτων δημιουργούμενα*, 479 D: *εὑρήκαμεν, ὅτι τὰ τῶν πολλῶν πολλὰ νόμιμα καλοῦ τε πέρι καὶ τῶν ἄλλων μεταξύ που κυλινδεῖται τοῦ τε μὴ ὄντος καὶ τοῦ ὄντος εἰλικρινῶς.* Diese Welt des Mittleren ist in einem ewigen Wechsel begriffen (479 A B). Das Schöne ist in ihr zugleich *αἰσχρόν*, das *δίκαιον ἄδικον*, das *ὅσιον ἀνόσιον*, die *μεγάλα σμικρά*, die *κουφὰ βαρέα* usw. *ἀεὶ ἕκαστον ἀμφοτέρων ἕξεται.* Darum kann sie auch nicht Gegenstand der Erkenntnis sein, 477 A. Philebus 59 B: *περὶ οὖν τὰ μὴ κεκτημένα βεβαιότητα, μηδ' ἡντινοῦν πῶς ἂν ποτε βέβαιον γίγνοιτο ἡμῖν καὶ ὁτιοῦν, οὐδ' ἄρα νοῦς οὐδέ τις ἐπιστήμη περὶ αὐτὰ ἐστιν τὸ ἀληθέστατον ἔχουσα.* Das in der Mitte Irrende kann nur von einem mittleren Erkenntnisvermögen nicht erkannt, sondern nur erhascht werden, Staat 479 D: *τῇ μεταξὺ δυνάμει τὸ μεταξὺ πλανητόν ἁλισκόμενον.* Es ist *δοξαστόν οὐ γνωστόν*, Timäus 27 D, 28 A: *δόξῃ μετ'*

αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστὸν, γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν, 28 C: *τὰ δ' αἰσθητὰ, δόξῃ περιληπτὰ μετ' αἰσθήσεως, γιγνόμενα καὶ γεννητά.* Daraus ergibt sich ein klar bestimmtes Verhältnis, Tim. 29 C: *ὅτιπερ πρὸς γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλήθεια.* Nun wissen wir auch, warum die *δόξα γνώσεως σκοτωδέστερον* ist, Staat 478 C und warum sie *δραπετεύουσι* und nicht *παραμένειν ἐθέλουσι* (Menon 98 A). Ihr Gegenstand ist ja selber ein *πλανητόν.* Damit ist also die Frage der *ἀληθὴς δόξα* erledigt; aber noch eine Frage war im Theaetet anlässlich der *δόξα* berührt worden, ohne dort eine Lösung zu finden. Es ist das Problem der *ψευδὴς δόξα.*

Der Unterschied der zwei erwähnten positiven Erkenntnisarten ist bedingt durch die Verschiedenheit ihrer Objekte. Die rein psychologische Methode der Untersuchung führte zu keinem Resultat. Dasselbe zeigte sich im Theaetet auch am Problem der *ψευδὴς δόξα.* Rein psychologisch, aus der Entstehungsart allein, lässt sich der Irrtum nicht erklären. Es muss notwendig ein objektiv existierender Gegenstand der falschen Meinung gegeben sein. Im Theaetet wird dieser Versuch mit dem *μὴ ὄν* gemacht; aber er scheitert an der Fassung dieses Begriffes; denn das *μὴ ὄν* ist absolut irrational und kann nicht einmal gedacht werden. Das hält Plato auch im Sophistes fest. Das absolut Nichtseiende ist unaussprechbar, Soph. 241 A: *ἄφθεγκτα καὶ ἄρρητα καὶ ἄλογα καὶ ἀδιανόητα.* Nun muss aber doch die Möglichkeit des Irrtums zugegeben werden. Der Irrtum kann nichts andres sein als *τὰ μὴ ὄντα δοξάζειν* (240 D). Also muss das Nichtseiende in gewissem Sinne existieren, 240 E: *εἶναί πως τὰ μὴ ὄντα δεῖ γε, εἴπερ ψεύσεταί ποτέ τίς τι καὶ κατὰ βραχύ,* 240 C: *κινδυνεύει τοιαύτην τινὰ πεπλέχθαι συμπλοκὴν τὸ μὴ ὂν τῷ ὄντι, καὶ μάλα ἄτοπον,* 241 D: *τό τε μὴ ὂν ὡς ἔστι κατά τι καὶ τὸ ὂν αὖ πάλιν ὡς οὐκ ἔστι πῇ.* Sein und Nichtsein dürfen sich nicht mehr als absolute Gegensätze gegenüberstehen. Es gilt einen neuen Mittelbegriff zu entdecken, der beide versöhnt. Das geschieht nun im Zusammenhang einer grossen, das ganze System be-

treffenden Untersuchung. Es gilt den Begriff des Seins seiner Starrheit zu berauben. In das Sein muss die Bewegung aufgenommen werden, 249 B: *καὶ τὸ κινούμενον δὴ καὶ κίνησιν συγχωρητέον ὡς ὄντα;* denn das Unbewegliche an sich wäre auch unerkennbar, *συμβαίνει δὲ οὖν, ἀκινήτων τε ὄντων νοῦν μηδενὶ περὶ μηδενὸς εἶναι μηδαμοῦ.* Aber auch bei der reinen Bewegung ist der *νοῦς* nicht möglich, *καὶ μὴν ἐάν αὖ φερόμενα καὶ κινούμενα παντ' εἶναι συγχωρῶμεν, καὶ τούτῳ τῷ λόγῳ ταὐτὸν τοῦτο ἐκ τῶν ὄντων ἐξαιρήσομεν.* Dem Sein darf sein Hauptmerkmal das *κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως καὶ περὶ τὸ αὐτό* nicht genommen werden. Ohne *στάσις* ist keine Erkenntnis möglich. Also weder Parmenides, noch die, welche alles in Bewegung sein lassen, können Recht haben und Plato sucht nach einem Mittleren zwischen diesen beiden Extremen. *Κίνησις* und *στάσις* 250 A dürfen nicht mehr als absolute Gegensätze, *ἐναντιώτατα* verstanden werden. Sie nehmen doch beide an dem Begriff des Seins teil.

Diese Beobachtung führt zu der wichtigen Frage nach der Gemeinschaft der *οὐσίαι.* Sind sie *ἄμικτα — ἀδύνατον μεταλαμβάνειν ἀλλήλων* oder können sie *κοινωνεῖν*? (251 D). Diese *κοινωνία* muss angenommen werden (254 C). Einige Ideen können mit den andern Gemeinschaft haben. 253 C: *ποῖα πόιοις συμφωνεῖ τῶν γενῶν* und es ist die Aufgabe des *διαλεκτικός,* die Verwandtschaft der Ideen zu erkennen (253 C). Nun ist jede Idee ein *αὐτὸ καθ' αὑτό* und andererseits kann sie auch inbezug auf ein anderes genannt werden, 255 C: *τῶν ὄντων τὰ μὲν αὐτὰ καθ' αὑτά · τὰ δὲ πρὸς ἄλληλα ἀεὶ λέγεσθαι.* Jede Idee ist also ein Selbst und ein Anderes, oder Verschiedenes und dies ist eben das Nichtseiende, 257 A: *καὶ τὸ ὂν ἄρα ἡμῖν, ὅσαπερ ἐστι τὰ ἄλλα, κατὰ τοσαῦτα οὐκ ἔστιν.* Das Nichtseiende wird also nicht mehr als Gegensatz zum *ὄν* aufgefasst, sondern als *ἕτερον,* 257 B: *ὁπόταν τὸ μὴ ὂν λέγωμεν, ὡς ἔοικεν, οὐκ ἐναντίον τι λέγομεν τοῦ ὄντος ἀλλ' ἕτερον μόνον.* Dieses *ἕτερον* erstreckt sich auf das ganze Gebiet des Seienden 258 D E: *τὴν γὰρ θατέρου φύσιν ἀποδείξαντες οὐσάν τε καὶ κατακεκερματισμένην*

ἐπὶ πάντα τὰ ὄντα πρὸς ἄλληλα, τὸ πρὸς τὸ ὂν ἕκαστον μόριον αὐτῆς ἀντιτιθέμενον ἐτολμήσαμεν εἰπεῖν ὡς αὐτὸ τοῦτό ἐστιν ὄντως τὸ μὴ ὄν, 260 B: *τὸ μὲν δὴ μὴ ὂν ἡμῖν ἕν τι τῶν ἄλλων γένος ὂν ἀνεφάνη, κατὰ πάντα τὰ ὄντα διεσπαρμένον.* So gibt es für jede Idee ein *μὴ ὄν,* 256 E: *περὶ ἕκαστον ἄρα τῶν εἰδῶν πολύ μὲν ἔστι τὸ ὄν, — ἄπειρον δὲ πλήθει τὸ μὴ ὄν.* Dieses *μη ὄν* kann sich nun auch mit der *δόξα* verbinden, die dann eine *ψευδὴς* ist, 260 C: *τὸ γὰρ τὰ μὴ ὄντα δοξάζειν ἢ λέγειν, τοῦτ' ἔστι που τὸ ψεῦδος ἔν διανοίᾳ τε καὶ λόγοις γιγνόμενον.* Der Irrtum besteht also in der Verknüpfung zweier Ideen, die einander ausschliessen.

Damit hat Plato seine Erkenntnistheorie zum Abschluss gebracht. Der *ἐπιστήμη* entspricht das wahre Sein, der wahren Meinung das *δοξαστόν,* der falschen Meinung das *μὴ ὄν,* im Sinne des *ἕτερον.*

Welches Sein entspricht nun aber der *αἴσθησις*? Darauf finden wir bei Plato keine Antwort. Vielleicht hat er sich diese Frage nicht einmal vorgelegt. Es könnte scheinen, als sei ihr Gegenstand identisch mit dem der *δόξα.* Heisst es doch Timäus 28 A *δόξῃ μετ' αἰσθήσεως* und aus den Sinneswahrnehmungen sollen ja auch die *δόξαι* entstehen. Real können ihre Gegenstände nicht geschieden sein; denn die *χρῶες* und *σχήματα,* die zum *δοξαστόν* gehören, sind doch auch Objekte der Wahrnehmung. Aber für das Bewusstsein bedeutet die Welt der Sinne, ohne jede kontrollierende Tätigkeit der *δόξα,* nichts anderes als das ganz Unbestimmte, das *ἄπειρον,* ein stetes *πάντα ῥεῖ.* Im Philebus wird die *ἡδονή* zum Beispiel, die der Theaetet, 165 B zu den *αἰσθήσεις* zählt, als zum *ἄπειρον* gehörig bezeichnet, und es wäre vielleicht nicht unerlaubt, der Wahrnehmung das *ἄπειρον* als Gegenstand zuzuweisen. Doch müssen wir festhalten, dass sich Plato über diese Frage wohl nirgends ausgesprochen hat.

II. Die alogischen Seelenteile.

a) Das *ἐπιθυμητικόν.*

Wie im Staat der dritte Stand die Aufgabe hat, für die Existenz der beiden höheren Stände die materielle Basis zu schaffen, so ist auch der Zweck des *ἐπιθυμητικόν* die Erhaltung des körperlichen Lebens, ohne das den höheren, geistigen Stufen der Entwicklung die notwendige Basis fehlen würde, Timäus 70 D E. Vgl. Siebeck, Geschichte der Psychologie I, S. 198: „Das körperliche Leben erscheint hier als die unumgängliche Bedingung für einen geistigen Entwicklungsgang des Menschen von den niedern Funktionen des Lebens aufwärts zu der Stufe spekulativer Erkenntnis. Die Ueberwindung der Sinnlichkeit innerhalb dieses Lebens erscheint so als der Grund, von welchem aus die Seele ihre Entwicklungsfähigkeit zu realisieren hat.“ Darum hat auch dieser Teil seine unbedingte Berechtigung, seine gewisse *τιμή* (Staat 582 C). Er soll seine Aufgabe, *τὰ ἑαυτοῦ*, tun und soll dafür auch die ihm zukommende *ἡδονή* unverkürzt erhalten.

Da nun die Erhaltung des körperlichen und damit auch des geistigen Lebens im einzelnen Menschen nur durch die *τροφή* und in der Gattung nur durch die *ἀφροδίσια* möglich ist, wird das *ἐπιθυμητικόν* vor allem darauf sein Augenmerk richten müssen und auf den dazu nötigen Erwerb. Daher stammt ja auch sein Name; Staat 580 E: *ἐπιθυμητικόν* wird es genannt *διὰ σφοδρότητα τῶν τε περὶ τὴν ἐδωδὴν ἐπιθυμιῶν καὶ πόσιν καὶ ἀφροδίσια* und *φιλοχρήματον* oder *φιλοκερδές, ὅτι διὰ χρημάτων μάλιστα ἀποτελοῦνται αἱ τοιαῦται ἐπιθυμίαι.* An und für sich haben diese Funktionen ihre Berechtigung und im Symposion hören wir sogar, dass auch die niedersten Triebe einer tiefen Ausdeutung fähig sind. Aber es liegt in der Natur des *ἐπιθυμητικόν*, die ihm gezogene Grenze zu überschreiten, da es ja auch an Umfang die andern beiden Seelenteile bei weitem übertrifft. Es ist das Grösste in der menschlichen Seele, *πλεῖστον τῆς ψυχῆς, σμῆνος ἡδονῶν* (Staat 442 A, 574 D), es ist der *δῆμος* in der Seele (Gesetze 689 B) und sein

Begehren geht weit über das notwendige Mass hinaus, es ist ein *ἀπληστότατον* (Staat 442 A, Gorgias 493 AB) und ein *ἀκόλαστον*, sodass wer ihm am meisten fröhnt, am bedürftigsten ist, wie ein Gefäss mit grossen Löchern, *ἐπιδεέστατος καὶ πένης* (Staat 579 E). Seine *ἡδοναί* und *λῦπαι* gehören dem *ἄπειρον* an, (Philebus 27 E 28 A). Sie kennen keine *ἀρχή* — keine *μέσα*, kein *τέλος*. Sie sind gemischt, verunreinigt (Staat 583 B) und immer bereit in ihr Gegenteil umzuschlagen, (Gorgias 496 E) Staat 603 D: *μυρίων τοιούτων ἐναντιωμάτων ἅμα γιγνομένων ἡ ψυχὴ γέμει ἡμῶν*. Die unersättlichste aller Begierden aber ist der Eros. Es gibt keine *μείζω* und *ὀξυτέρα ἡδονή* als diese und auch keine *μανικωτέρα*. Wie ein wilder, rasender Despot beherrscht er die Menschen (Staat 329 ABD). Die *ἀνάγκαι*, mit denen er die Menschen zueinander treibt, sind keine *γεωμετρικαί* (Staat 458 D) sondern *ἐρωτικαί, αἳ κινδυνεύουσι ἐκείνων δριμυτέραι εἶναι πρὸς τὸ πείθειν καὶ ἕλκειν τὸν πολὺν λεών*. Wie Tiere dringen die von ihm besessenen Menschen aufeinander ein, Phaidros 254 A, Staat 586 A: *βοσκημάτων δίκην κάτω ἀεὶ βλέποντες καὶ κεκυφότες — βόσκονται χορταζόμενοι καὶ ὀχεύοντες*, und da das *ἐπιθυμητικόν* überhaupt keine giltigen Wertunterschiede kennt, so beissen und erregen den *ἐρωτικόν πάντες οἱ ἐν ὥρᾳ*, alle, die im Jugendalter sind, wie Plato so neckisch schön ausführt, Staat 474 D. Der Erotikos findet alle schön, den *σιμόν*, den *γρυπόν*, die *μέλανας, λευκούς, μελαγχλώρους*. Er ist der Eros *πάνδημος* des Symposion, *ἔρως σκαιός* (Phaidros 266 A) *ἀφροδίτη ἄτακτος* (Gesetze 840 E).

Das *ἐπιθυμητικόν* ist das Tierische im Menschen, *θηριῶδες*, Staat 591 B, das *δεινόν, μέγα, πολυειδές θρέμμα*, 590 A, *θρέμμα ἄγριον*, Tim. 270 DE. Es ist in jedem Menschen vorhanden, Staat 572 B: *δεινόν τι καὶ ἄγριον καὶ ἄνομον ἐπιθυμιῶν εἶδος ἑκάστῳ ἔνεστι*, und wenn es zum Durchbruch kommt, ist der Mensch, der sonst das sanfteste Wesen sein könnte, die wildeste aller Bestien, Gesetze 766 A: *ἀγριώτατον, ὁπόσα φύει γῆ*. Sogar in den *μετρίοις* ist es vorhanden (Staat 572 B). Nachts, im Traum, wenn das *λογιστικόν* schläft, meidet es die Ruhe und begibt sich auf seine wilden Wanderungen. Plato ver-

gleicht es mit einem Rudel wilder Tiere, das aus sich heraus immer neue Ungeheuer hervorbringt, die ewig wechseln *μεταβάλλειν* und einander beissen und fressen (588 CDE). Darum steht es mit allen bessern Regungen der Seele in ewigem Kampf, Gesetze 626 E, Phaidros 247 B: *ἔσχατος ἀγὼν πρόκειται τῇ ψυχῇ* und gerade im Phaidros sehen wir, wie schwer der Seele dieser Kampf wird und wie der Wagenlenker und das gute Ross immer wieder in Gefahr sind zu unterliegen.

Das *ἐπιθυμητικόν* trübt die Erinnerung an die einst geschauten, ewigen Ideen und verführt zum augenblicklichen Sinnengenuss. So wird das Gleichgewicht der Seele gestört und das *λογιστικόν* in seiner Erkenntnisarbeit und in seiner Fürsorge für das Ganze der Seele gehindert. Darum hat Gott dem *ἐπιθυμητικόν* seinen besondern Ort zugewiesen, Tim. 70 D E: *ἵνα οὖν ἀεὶ νεμόμενον πρὸς φάτνῃ καὶ ὅτι πορρωτάτω τοῦ βουλευομένου κατοικοῦν, θόρυβον καὶ βοὴν ὡς ἐλαχίστην παρέχον, τὸ κράτιστον καθ' ἡσυχίαν περὶ τοῦ πᾶσι ξυμφέροντος ἑῶ βουλεύεσθαι.* Aber auch so bereitet es der Seele tausend Störungen, Phaedo 66 B: *μυρίας μεν γὰρ ἡμῖν ἀσχολίας παρέχει τὸ σῶμα διὰ τὴν ἀναγκαίαν τροφήν,* C: *ἐρώτων δὲ καὶ ἐπιθυμιῶν καὶ φόβων καὶ εἰδώλων παντοδαπῶν καὶ φλυαρίας ἐμπίπλησιν ἡμᾶς πολλῆς,* 79 C: *ἕλκεται ὑπὸ τοῦ σώματος εἰς τὰ οὐδέποτε κατὰ ταὐτὰ ἔχοντα, καὶ αὐτὴ πλανᾶται καὶ ταράττεται καὶ ἰλιγγιᾶ ὥσπερ μεθύουσα.* Die *λῦπαι* und *ἡδοναὶ* (das *ἁπάντων ἀλαζονίστατον* und *ποικίλον* Philebus 65 C, 12 C) nageln die Seele wie mit Nägeln an den Körper, nötigen sie vom Ewigen zu lassen, das *σώματοειδῆ δοξάζειν* und das für wahr zu halten, was für den Körper die grösste Realität besitzt (Phaedo 83 D). Die *λύπαι, φόβοι* und *ἐπιθυμίαι* können besser als jede Lauge das Vernünftige aus der Seele herauswaschen. Aber die Verderbnis braucht nicht plötzlich hereinzubrechen und Plato zeigt uns im Staat in meisterhafter Weise das allmähliche Ueberhandnehmen des Bösen. Bei dem grossen Umfange und dem ewigen Wechsel des *ἐπιθυμητικόν* können sich die verschiedensten Gestaltungen und Kombinationen ergeben. Es kann bald die eine, bald die andere Lust überwiegen und die übrigen knechten. Es

kann auch dem *λογιστικόν* teilweise eine bescheidene Wirkung zugestanden werden, oder der *αἰδώς* (Staat 560 A). Auch der Geiz, oder die Sucht wenigstens den guten Schein zu wahren, können die ärgsten Leidenschaften niederzwingen, namentlich die *ἀναλωτικαί* (555 A, 558 D). Doch das geschieht mit grober Gewalt, ohne *λόγος* und ohne Ueberredung und zuletzt gibt es keinen Stillstand — wie ja auch die Demokratie nur eine Uebergangsstufe zur Tyrannis ist — bis das *ἐπιθυμητικόν* und *φιλοχρήματον* ganz auf dem Thron der Seele sitzt (553 C D) und der Eros *ὑπόπτερος, μέγας κηφήν* ihr *τύραννος* und *μέγας βασιλεύς* wird (572 E). Der regiert nun die ganze Seele, 573 D: *ἔνδον οἰκῶν διακυβερνᾶ τὰ τῆς ψυχῆς ἅπαντα* und alles, was sich sonst nur im Traume regen durfte, gibt er frei, 574 E: *οὔτε τινὸς φόνου δεινοῦ ἀφέξεται οὔτε βρώματος οὔτε ἔργου, ἀλλὰ τυραννικῶς ἐν αὐτῷ ὁ ἔρως ἐν πάσῃ ἀναρχίᾳ καὶ ἀνομίᾳ ζῶν.* Er treibt aus der Seele die *λόγοι, δόξαι,* reinigt sie von jeder *σωφροσύνη* und füllt sie mit *μανία* (573 B). Schon im Gorgias 524 E, 525 A schildert uns Plato das Aussehen einer solchen vom Bösen entstellten Seele, *διαμεμαστιγωμένην καὶ οὐλῶν μεστὴν ὑπὸ ἐπιορκιῶν καὶ ἀδικιάς, ἃ ἑκάστη ἡ πρᾶξις αὐτοῦ ἐξωμόρξατο εἰς τὴν ψυχήν, καὶ πάντα σκολιὰ ὑπὸ ψεύδους καὶ ἀλαζονείας καὶ οὐδὲν εὐθὺ διὰ τὸ ἄνευ ἀληθείας τετράφθαι· καὶ ὑπὸ ἐξουσίας καὶ τρυφῆς καὶ ὕβρεως καὶ ἀκρατίας τῶν πράξεων ἀσυμμετρίας τε καὶ αἰσχρότητος γέμουσαν.*

b) Das *θυμοειδές*.

Die Annahme eines mittleren Seelenteils war für Plato eine Notwendigkeit, zugleich bedeutet sie allen seinen Vorgängern gegenüber eine völlig neue Leistung. Es handelte sich vor allem um die Versöhnung der zwei, schon von den Frühern anerkannten Gegensätze innerhalb des Menschen, des Vernünftigen und Vernunftwidrigen. Sokrates kannte diese Schwierigkeit nicht. Er glaubte an die absolute Macht des Wissens und konnte den Leidenschaften überhaupt keine, weder hindernde noch fördernde Bedeutung einräumen. Es heisst von ihm, er habe nicht einmal die Existenz eines *ἄλογον*

μέρος der Seele zugegeben, Plato dagegen erkennt im Gorgias und Phaedo die Gewalt der Lüste und Leidenschaften an, ja er muss sogar zugeben, dass der Kampf gegen sie im Grunde genommen ein erfolgloser ist. So fallen diese zwei Teile des Menschen vollständig auseinander und die Tugend besteht eigentlich nicht in einer Ueberwindung des Bösen, sondern wird zu einem χωρισμός. Vgl. Rohde, Psyche, S. 580: „So ist die Abwendung vom Sinnlichen und Vergänglichen zugleich und ohne Uebergang eine Hinwendung zum Ewigen und Göttlichen. Die Flucht vor dem Diesseits ist in sich schon ein Ergreifen des Jenseitigen", φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν (Theaetet 176 A B). Der Tod ist an sich schon eine κτῆσις τῆς φρονήσεως (Phaidon 65 A). Damit ist aber die Möglichkeit einer Erziehung aufgehoben; denn die Tugend hat ihr Wirkungsgebiet nicht mehr im Irdischen, und wenn Plato bei dieser Auffassung stehen geblieben wäre, würde er nie die πολιτεία und νόμοι haben schreiben können. Aber Plato war nicht bloss ein Träumer, Mystiker und Asket. Er war eine energische, tätige Natur. Es trieb ihn zum Handeln d. h. zur Realisierung des Guten innerhalb der bösen Wirklichkeit. Das forderte aber eine Ueberwindung der Lüste, und da wusste Plato wohl, dass der νοῦς und das Wissen allein nie den Sieg davontragen könnten. Es bedurfte eines für die Einwirkung des λόγος empfänglichen Affekts, der ihm zugleich bei der Bekämpfung der Lüste behilflich wäre. Das war eben der θυμός und so machte ihn Plato zu einem besondern dritten, vermittelnden Seelenteil. Dazu kamen noch die verfehlten sokratischen Definitionen der ἀνδρεία. Sokrates hatte auch hier wie überall das ἄλογον μέρος ausgeschaltet und auch die ἀνδρεία nur als Wissen definiert. Das widersprach aber zu sehr jeder Erfahrung, als dass es nicht hätte Widerspruch hervorrufen müssen. Schon im Laches wendet sich Plato gegen diese Definition. Es wird gezeigt, dass die Bestimmung der Tapferkeit als Wissen, die hier übrigens nicht von Sokrates, sondern von Nikias gegeben wird, zu einem Zirkelschluss führt, indem immer nur die Einheit der

Tapferkeit mit den übrigen Tugenden behauptet wird, sie selbst aber in ihrem persönlichen Sein und Wert nicht erkannt werden kann. Dies konnte nur dadurch erreicht werden, dass die Tatsachen der Erfahrung mehr beachtet wurden. Diese aber zeigt, dass für die Tapferkeit durchaus nicht immer die ratio entscheidend ist. Das sieht man z. B. bei den Tieren. Im Laches hatte Nikias den Tieren jede Tapferkeit abgesprochen. War dies schon damals nicht Platos eigene Meinung gewesen, so sehen wir im Staat ganz deutlich, wie ihm gerade die Tierwelt manch lehrreiches Beispiel liefert. So wird der Stand der Wächter, deren Haupttugend ja die *ἀνδρεία* sein soll, mit den Wächterhunden verglichen, Staat 375 A: *οἴει οὖν τι διαφέρειν φύσιν γενναίου σκύλακος εἰς φυλακὴν νεανίσκου εὐγενοῦς;* wie der *σκύλαξ ὀξύς* ist *πρὸς αἴσθησιν, ἐλαφρὸς πρὸς τὸ αἰσθανόμενον διωκάθειν,* muss auch der gute Wächter diese Eigenschaften besitzen, 451 D. Auch für die Vereinigung der beiden scheinbaren Gegensätze des *θυμοειδές* und *πρᾶον* in einer Natur sieht Plato ein Beispiel in der Tierwelt, 375 DE: *ἴδοι μὲν ἄν τις καὶ ἐν ἄλλοις ζώοις,* namentlich auch wieder bei den Hunden, die *πρὸς μὲν τοὺς συνήθεις τε καὶ γνωρίμους — πραότατοι* sind, *πρὸς δὲ τοὺς ἀγνῶτας τουναντίον.* Siehe auch das schöne Bild 440 CD: *οὐ λήγει (θυμός) — πρὶν ἂν ἢ διαπράξηται ἢ τελευτήσῃ ἢ ὥσπερ κύων ὑπὸ νομέως ὑπό τοῦ λόγου τοῦ παρ' αὐτῷ ἀνακληθείς πραυνθῇ — ἐν τῇ ἡμετέρᾳ πόλει τοὺς ἐπικούρους ὥσπερ κύνας ἐθέμεθα ὑπηκόους τῶν ἀρχόντων ὥσπερ ποιμένων πόλεως.* Staat 588 A wird der *θυμός* als Löwe dargestellt und im Phaidros ist er das edle, vorwärtsstürmende Ross.

Noch wichtiger als diese Beiträge aus der Tierwelt war für Plato die eigene, innere Erfahrung. Wir hören von ihm selbst, dass er diesen Weg gegangen ist, Staat 440 B: *οἶμαί σε οὐκ ἂν φάναι γενομένου ποτὲ ἐν σαυτῷ τοῦ τοιούτου αἰσθέσθαι, οἶμαι δ' οὐδ' ἐν ἄλλῳ* — dass nämlich im Widerstreit der Vernunft und der Begierden ein Drittes von beiden verschiedenes dem *λόγος* beisteht, und Plato erläutert es an einem Beispiel (439 E), wie der Anblick der Leichen Furcht erregt und dann

doch der heftige Willensentschluss siegt. An diesem Falle könne man sehen *τὴν ὀργὴν πολεμεῖν ἐνιότε ταῖς ἐπιθυμίαις ὡς ἄλλο ὂν ἄλλῳ.* Aber es gibt noch feinere Beobachtungen im eigenen Innern (440 C). Wenn ein edler Mann Unrecht tut und dafür die gerechte Strafe erleidet, fügt sich der *θυμός* ruhig und erhebt sich nicht: *ὅσῳ ἂν γενναιότερος ᾖ τοσούτῳ ἧττον δύναται ὀργίζεσθαι καὶ πεινῶν καὶ ῥιγῶν καὶ ἄλλο ὁτιοῦν τῶν τοιούτων πάσχων ὑπ' ἐκείνου, ὃν ἂν οἴηται δικαίως ταῦτα δρᾶν — οὐκ ἐθέλει πρὸς τοῦτον αὐτοῦ ἐγείρεσθαι ὁ θυμός.* Aber wenn die Begierden den Menschen vergewaltigen (440 A), dann regt er sich und schilt und zürnt, macht dem Unterliegenden Vorwürfe und streitet für den *λόγος* oder (440 C) *ὅταν ἀδικεῖσθάι τις ἡγῆται; οὐκ ἐν τούτῳ ζεῖ τε καὶ χαλεπαίνει καὶ ξυμμαχεῖ τῷ δοκοῦντι δικαίῳ καὶ, διὰ τὸ πεινῆν καὶ διὰ τὸ ῥιγοῦν καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα πάσχειν, ὑπομένων καὶ νικᾷ καὶ οὐ λήγει.* Auch Dichter haben das schon erkannt und Plato zitiert im Staat 441 B eine, auch schon im Phaedo in ähnlichem Sinne erwähnte Homerstelle *στῆθος δὲ πλήξας κραδίην ἠνίπαπε μύθῳ.* Dieses Kämpfende nun erhebt Plato zu einem besondern Seelenteil; denn es sei weder eins mit den Begierden, die es bekämpft, noch auch mit dem *λογιστικόν.* Den Beweis für das Letztere liefern auch wieder die Tiere, die einen *θυμός*, aber keine Vernunft haben und die Kinder, 441 AB: *καὶ γὰρ ἐν τοῖς παιδίοις τοῦτό γε' ἄν τις ἴδοι, ὅτι θυμοῦ μὲν εὐθὺς γενόμενα μεστά ἐστι, λογισμοῦ δ' ἐνίοτε μὲν ἔμοιγε δοκοῦσι οὐδέποτε μεταλαμβάνειν, οἱ δὲ πολλοὶ ὀψὲ ποτέ.* — Was ist nun Wesen und Aufgabe dieses Seelenteiles?

Vor allem findet die Tugend der *ἀνδρεία* hier ihre Stätte. Es ist Tatsache, dass der *θυμὸς ἀνίκητος* und *ἄμαχος* ist und dass, wo immer er hinzutritt, die Seele *ἄφοβος* und *ἀήττητος* wird, Staat 375 B. Im Staat sind die Wächter der dem *θυμοειδές* entsprechende Stand. Sie haben nach aussen hin die Feinde abzuwehren und im Staate selbst sollen sie den *φιλόσοφοι* die Durchsetzung des Guten ermöglichen. So äussert sich die Tugend des *θυμοειδές*, im Einzelnen, wie auch im Staat, einerseits im äussern Kampf, andererseits auch im Streit

gegen die eigenen Leidenschaften und Begierden. Und dies ist schliesslich seine Hauptaufgabe. Dass es zur Bekämpfung der vernunftwidrigen Triebe einer besondern irrationalen, aber unter der Leitung der Vernunft stehenden Kraft bedarf, ist für Plato klar. Darum hat Gott den Sitz dieser Kraft, *τὸ μετέχον οὖν τῆς ψυχῆς ἀνδρείας καὶ θυμοῦ, φιλόνεικον ὄν* (Tim. 70 A) in die Nähe des Kopfes verlegt, *ἵνα τοῦ λόγου κατήκοον ὂν κοινῇ μετ' ἐκείνου βίᾳ τὸ τῶν ἐπιθυμιῶν κατέχοι γένος, ὁπότ' ἐκ τῆς ἀκροπόλεως τῷ ἐπιτάγματι καὶ λόγῳ μηδαμῇ πείθεσθαι ἑκὸν ἐθέλοι.* Siehe auch Gesetze 731 B: *θυμοειδῆ μὲν δὴ χρὴ πάντα ἄνδρα εἶναι — τὰ γὰρ τῶν ἄλλων χαλεπὰ καὶ δυσίατα ἢ καὶ τὸ παράπαν ἀνίατα ἀδικήματα οὐκ ἔστιν ἄλλως ἐκφυγεῖν ἢ μαχόμενον καὶ ἀμυνόμενον νικῶντα τοῦτο δὲ ψυχὴ πᾶσα ἀδύνατος ἄνευ θυμοῦ γενναίου* (Gesetze 634 AB. 633 D. Staat 589 B). Der *θυμός* wird zum *σύμμαχος* des *λόγος* (441 E). Er hat die Befehle des beratenden Teiles durch seine Tapferkeit auszuführen: *προπολεμοῦν, ἑπόμενον δὲ τῷ ἄρχοντι καὶ τῇ ἀνδρείᾳ ἐπιτελοῦν τὰ βουλευθέντα* (442 B). Er ist das Bewegende innerhalb der Seele, das ziehende Ross, das Empordrängen des Niedern zum Höhern. Dem Denken allein wohnt nur der Trieb inne, sich möglichst von der Sinnenwelt zu trennen. Das aber müsste schliesslich zur Vernachlässigung aller praktischen Arbeit führen. Der *θυμός* dagegen neigt zur Erde und wenn der Weise die Augen schliessen und seine Seele in der Schau des Ewigen tatenlos verharren möchte, so sieht er, wie weit das Irdische vom Ideal absteht. Dann bäumt er sich auf und es kocht und wallt in ihm und er ist zornig über das Unrecht in der Welt und über sich selbst, wenn er unterliegt (Staat 440 BC). Darum beugt er sich, wie das schamerfüllte Ross im Phaidros, unter der wohlverdienten Strafe.

Der *θυμός* ist der Teil der menschlichen Seele, an dem die Erziehung anzuknüpfen hat. Sie soll ja beginnen, lange bevor der *νοῦς* zur Wirkung gelangt, und besteht in der Schaffung einer gesunden, geistigen Atmosphäre, so dass das Denken, wenn es einmal aufwacht, schon einen gebildeten,

sittlichen Charakter vorfindet, Staat 401 BC: *ἵνα ὥσπερ ἐν ὑγιεινῷ τόπῳ οἰκοῦντες οἱ νέοι ἀπὸ παντὸς ὠφελῶνται, ὁπόθεν ἂν αὐτοῖς ἀπὸ τῶν καλῶν ἔργων ἢ πρὸς ὄψιν ἢ πρὸς ἀκοήν τι προσβάλῃ, ὥσπερ αὔρα φέρουσα ἀπὸ χρηστῶν τόπων ὑγίειαν, καὶ εὐθὺς ἐκ παίδων λανθάνῃ εἰς ὁμοιότητά τε καὶ φιλίαν καὶ συμφωνίαν τῷ καλῷ λόγῳ ἄγουσα.* Diese ganze Art der Erziehung würde aber nicht möglich sein, wenn in der Seele nichts als *νοῦς* und *ἐπιθυμίαι* wären, kein guter, alogischer, aber bildsamer Kern.

Ein weiteres Charakteristikum des *θυμοειδές*, das übrigens mit seiner Bedeutung für die Tapferkeit zusammenhängt, ist die Ruhm- und Ehrliebe, *πρὸς τὸ κρατεῖν καὶ νικᾶν καὶ εὐδοκιμεῖν ἀεὶ ὅλον ὥρμῆσθαι* (Staat 581 A). Plato vertieft diese Ehrliebe, wie er auch die Tapferkeit insbesondere in ihrer sittlichen Bedeutung stark betont hatte. Im Symposion hören wir, dass sich in ihr die Sehnsucht nach Unsterblichkeit äussert und dass sie sich keineswegs im Streben nach Kriegsruhm erschöpft. Seine Pflicht erfüllt der *θυμός* aber nur, wenn er in untertänigem Bunde mit der Vernunft bleibt. Darum bedarf er der steten Zügelung und Bändigung. Auf sich allein gestellt, kennt er kein Beharren und auch gerade darin zeigt sich wieder das Eigentümliche seiner Mittelstellung und das Alogische seines Wesens, dass er, von Natur zum Diener der Vernunft bestimmt, ebenso gut ins Gegenteil umschlagen kann. Bei Vernachlässigung der geistigen Ausbildung, der *μουσική*, kann der *θυμός* leicht *ἄγριον* werden *σκληρὸν καὶ χαλεπὸν, ὀξύρροπον, ἀπὸ σμικρῶν ταχὺ ἐρεθιζόμενόν τε καὶ κατασβεννύμενον* und die ihm entsprechenden Menschen werden *ἀκρόχολοι, ὀργίλοι, δυσκολίας ἔμπλεοι.* Die wilde Tapferkeit beherrscht sie, *ἀνδρειότερος γίγνεται αὐτὸς αὑτοῦ.* Das ihm gebührende *φιλομαθές* bleibt ohne Nahrung, wird *ἀσθενές, κωφόν, τυφλόν* und der *θυμοειδής* wird ein *μισόλογος* und *ἄμουσος, πειθοῖ μὲν διὰ λόγου οὐδὲν ἔτι χρῆται, βίᾳ δὲ καὶ ἀγριότητι ὥσπερ θηρίον πρὸς πάντα διαπράττεται, καὶ ἐν ἀμαθίᾳ καὶ σκαιότητι μετὰ ἀρρυθμίας τε καὶ ἀχαριστίας ζῇ* (Staat 410 D, 411 BCE). Auch im Phaidros ist das gute Ross immer

wieder in Gefahr dem Bösen nachzugeben. Andererseits kann aber auch der auf den Körper bezügliche Teil seiner Erziehung, die *γυμναστική*, vernachlässigt werden und dann wird es weich. Es werden der Seele gleichsam die Sehnen herausgeschnitten und der *θυμός*, der einem Löwen gleich sein sollte, wird zu einem Affen. So bewegt sich das *θυμοειδές* fortwährend auf der Grenze zwischen *θηρίον ἄγριον* und *πίθηκος*.

In derselben Gefahr steht dieser Seelenteil auch als *φιλότιμον*. Unter der Leitung der Vernunft hat es einen hervorragenden Wert. Von ihr unabhängig geworden, sinkt es immer tiefer. Zunächst wird es den Ruhm und die Ehre zum einzigen Streben der Seele machen (Staat 581 D). Alles andre ist ihm *καπνός* und *φλυαρία*. Schliesslich wird sein Urteil immer trüber und was ihm *τιμή* bedeutet, immer wertloser.

Eine Zeitlang kann das *θυμοειδές* allerdings die Herrschaft führen. Im Phaidros wird zugegeben, dass die Liebe, die sich das *φιλότιμον* zur Richtschnur nimmt, zwar nicht den grössten Lohn erhält, aber doch nicht zu verachtende Vorteile bietet. Dementsprechend sieht es auch in den Staatsverfassungen aus, wo das *θυμοειδές* das Ruder führt. Auch hier wird das *προπολεμοῦν* eine Weile seine Eigenart gegenüber den erwerbenden Ständen behalten (547 D). Man bemüht sich um die *γυμναστική* und die *ἀγωνία τοῦ πολέμου* und neigt mehr zum Krieg als zum Frieden; aber heimlich schleicht die Freude am Erwerb und Genuss in den Kriegerstand und so entsteht eine Verfassung, gemischt aus Gutem und Bösem (548 C.) Sie hat noch einen gewissen Wert; aber da sie keinen innern Halt besitzt, wird sie immer tiefer sinken, bis sie zur Stufe der *τύραννις* gelangt.

III. Das Verhältnis der theoretischen alogischen Funktionen zu den alogischen Teilen der Seele.

In diesem Kapitel möchte ich nachweisen, dass die alogischen Seelenteile, ausser ihrer ethisch-praktischen Bedeutung,

auch besondere ihnen zukommende Funktionen der Erkenntnis haben, und zwar, dass die δόξα zum [illegible] gehört, während die αἴσθησις dem ἐπιθυμητικόν zuerkannt werden muss.

a) Das ἐπιθυμητικόν und die αἴσθησις.

Wichtig für die Frage nach dem Verhältnis dieser beiden zu einander sind besonders auch die Untersuchungen im Phaidon. Wir können ruhig behaupten, dass wir im Phaidon die Lehre von den zwei Seelenteilen haben, dem λογιστικόν und dem ἐπιθυμητικόν, wenngleich die Ausdrucksweise eine andere ist und Plato nur von dem Gegensatz von Leib und Seele redet. Der Leib allein kann ja keine psychischen Funktionen haben und restlos alles, was Plato hier von den Lüsten und Leidenschaften des Leibes sagt, wird im Staat als Wirkung des niedersten Seelenteils bezeichnet. Daher kann das σῶμα im Phaidon ohne weiteres dem ἐπιθυμητικόν gleichgesetzt werden. Nun sind aber die Tätigkeiten der Seele διὰ σώματος durchaus nicht nur praktischer Natur. Ausser den ἡδοναί, λῦπαι, ἐπιθυμία usw. gehören auch die Wahrnehmungen wie Sehen und Hören dazu, so dass also dem σῶμα ausdrücklich die αἴσθησις als eigene Erkenntnis beigegeben wird. Dazu stimmt denn auch ganz, was Plato im Theaetet von den Wahrnehmungen sagt. Wie er im Phaidon die Tätigkeit der reinen Seele und die μετὰ oder διὰ τοῦ σώματος einander gegenüberstellt, so unterscheidet er auch im Theaetet 185 E: φάνεται τὰ μὲν αὐτὴ δι' αὑτῆς ἡ ψυχὴ ἐπισκοπεῖν, τὰ δὲ διὰ τῶν τοῦ σώματος δυνάμεων. Zu den letztern gehören die αἰσθήσεις, die ja nichts anderes bedeuten als ein Erlebnis der Seele διὰ σώματος. Auf den Körper ist aber auch die ganze Tätigkeit des ἐπιθυμητικόν gerichtet, in der τροφή, ἑδωδή, πόσις, ἀφροδίσια und die ἡδοναί usw., die speziell in diesem Seelenteil ihren Sitz haben, zählt Plato Theaetet 156 B ausdrücklich zu den αἰσθήσεις: αἱ μὲν οὖν αἰσθήσεις τὰ τοιάδε ἡμῖν ἔχουσιν ὀνόματα, ὄψεις τε καὶ ἀκοαὶ καὶ ὀσφρήσεις καὶ ψύξεις τε καὶ καύσεις καὶ ἡδοναὶ γε δή καὶ λῦπαι καὶ ἐπιθυμίαι καὶ φόβοι κεκλημένα καὶ ἄλλαι. Schon

hieraus ergibt sich die nahe Verwandtschaft des *ἐπιθυμητικόν* und der *αἴσθησις*.

Dazu kommt noch folgendes: Das Verhältnis der *αἴσθησις* zu den zwei höhern Erkenntnisarten entspricht ganz genau dem Verhältnis des niedersten Seelenteiles zu den beiden obern, sowohl im normalen Zustand, als auch in der Ausartung. 1. Wie das *ἐπιθυμητικόν* die Aufgabe hat, das körperliche Leben als die notwendige Basis des höhern, geistigen und sittlichen Lebens zu erhalten, so wird auch im Theaetet die *αἴσθησις* nicht gänzlich verkannt, siehe Horn, Platonstudien: „Es geht aus den Ausführungen des Sokrates soviel unzweifelhaft hervor, dass die Wahrnehmung vielleicht die Grundlage, möglicherweise sogar die einzige Grundlage unserer Erkenntnis, aber doch nicht diese selbst sein kann.“ Wie ohne das *ἐπιθυμητικόν* auch die Existenz der höhern Seele nicht möglich wäre, so würden auch ohne die *αἴσθησις δόξα* und *ἐπιστήμη* in der Luft schweben; denn der *λογισμός*, worin ja laut Theaetet die Erkenntnis bestehen soll, kann nur im Anschluss an die Wahrnehmung geschehen, *ἐν δὲ τῷ περὶ ἐκείνων συλλογισμῷ* (186 D). Und auch im Phaidros und Phaidon muss die Wahrnehmung doch wenigstens den Anlass zur *ἀνάμνησις* geben. 2. Die ethischen Folgen der absoluten Herrschaft der *αἴσθησις* und des *ἐπιθυμητικόν* decken sich. Für beide hat nur das Wahrheit, was im gegebenen Moment den Körper am stärksten affiziert. Daraus ergibt sich nach aussen hin — *πάντα ῥεῖ, ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτε οὐδέν* (Theaetet 152 E) und subjektiv absolute Willkür in Fragen der Wahrheit und Tugend, siehe die Ausführungen im Theaet. Kurzum, wo die Wahrnehmung zur einzigen Erkenntnisart wird, da ist die praktische Folge — der *ἀνὴρ τυραννικός*, der ja auch keine *τάξις*, keine *ἀνάγκη* kennt.

Wahrnehmung und *ἐπιθυμητικόν* gehören also nahe zusammen. Im Phaidon und Gorgias werden sie beide dem *σῶμα* zugewiesen und auch im Staat und Theaetet entsprechen sie sich sowohl in ihrem normalen Verhältnis, als auch in ihren Ausartungen. Doch möchte ich noch betonen,

dass wir ganz direkte Angaben über diesen Punkt bei Plato nicht finden.

Wenn wir nun weiter beobachten, wie Plato das *ἐπιθυμητικόν* und die ihm entsprechenden Männer und Staaten schildert, so können wir doch kaum behaupten, dass die Wahrnehmung allein, ohne Schlüsse usw. imstande wäre, ihre Handlungen zu bestimmen. Ist denn zum Gelderwerb und überhaupt zur Befriedigung der Lüste und Leidenschaften nicht auch ein scharfes Denken notwendig? Ja. Wo Plato im Theaetet von den Konsequenzen der Wahrnehmungstheorie redet, bedeutet ihm die *αἴσθησις* auch nicht die einzige Funktion der Seele. Ein Leben, das nur einzelne Wahrnehmungen hätte, wäre überhaupt kein Leben. Es würde das Bewusstsein fehlen und ein Handeln wäre ganz unmöglich. Im Theaetet entwickelt Plato eine ganze Philosophie der Wahrnehmung. Darum braucht er auch oft für *αἰσθάνεσθαι* den allgemeinern Ausdruck *δοκεῖν*: *τὸ δοκοῦν ἑκάστῳ τοῦτο καὶ εἶναι τῷ δοκοῦντι* — oder *φαίνεσθαι*, 172 B *τὸ κοινῇ δόξαν τοῦτο γίγνεται ἀληθὲς τότε, ὅταν δόξῃ καὶ ὅσον ἂν δοκῇ χρόνον.* Somit werden auch in dieser Wahrnehmungsphilosophie des Protagoras die logischen Funktionen gegenüber den einzelnen Sinneswahrnehmungen durchaus nicht geleugnet, ebensowenig wie im modernen Sensualismus. Nur sollen die Sinne allein jeden Inhalt der Erkenntnis liefern. Das ist schliesslich der Hauptgrund, warum Plato, dem vor allem die Schöpferkraft des Denkens wichtig ist, den absoluten Sensualismus so energisch bekämpft und warum er aus dem scheinbar so unschuldigen Satz: Wissen ist Wahrnehmung so weitgehende Konsequenzen zieht.

Die *αἴσθησις* kann also, wie Plato im Theaetet zeigt, seinen bescheidenen und berechtigten Platz verlassen und die gesamten Erkenntniskräfte der Seele aufsaugen und sich zum Kriterium der Wahrheit machen. Genau dasselbe gilt auch vom *ἐπιθυμητικόν*. Es kann die Herrschaft über die beiden höhern Seelenteile gewinnen. Dabei bleiben die Funktionen derselben bestehen, es ist nun aber das *ἐπιθυμητικόν*, das

sich anmasst ihnen Ziel, Richtung und Inhalt zu geben. Plato schildert uns im Phaidon, wie die Leidenschaften imstande sind, der Seele resp. der *διάνοια* einen andern Inhalt unterzuschieben, das *σωματοειδῆ*, und Staat 560 B erzählt er, wie die *ἐπιθυμίαι* die Seele bestürmen und ihre *ἀκρόπολις* einnehmen. Da sie leer ist *μαθημάτων τε καὶ ἐπιτηδευμάτων καλῶν καὶ λόγων ἀγαθῶν*, treten die *λόγοι* und *δόξαι ψευδεῖς* an ihre Stelle. Auch sonst hören wir, dass das *ἐπιθυμητικόν* die Kräfte der beiden höhern Seelenteile vergewaltigen und in seinen Dienst zwingen kann. Staat 553 D heisst es von ihm, dass es den obern Seelenteil *οὐδὲν ἄλλο ἐᾷ λογίζεσθαι οὐδὲ σκοπεῖν ἄλλ' ἢ ὁπόθεν ἐξ ἐλαττόνων χρημάτων πλείω ἔσται, τό δὲ (θυμοειδές) αὖ θαυμάζειν καὶ τιμᾶν μηδὲν ἄλλο ἢ πλοῦτόν τε καὶ πλουσίους, καὶ φιλοτιμεῖσθαι μηδ' ἐφ' ἑνὶ ἄλλῳ ἢ ἐπὶ χρημάτων κτήσει.* Auch Gorgias 491 E, 492 A muss Kallikles, der ja das Recht der Leidenschaft proklamiert, zugeben, dass die *ἐπιθυμίαι* zu ihrer Erfüllung sowohl der *ἀνδρεία* als auch einer *φρόνησις* bedürfen: *δεῖ τὸν ὀρθῶς βιωσόμενον τὰς μὲν ἐπιθυμίας τὰς ἑαυτοῦ ἐᾶν ὡς μεγίστας εἶναι καὶ μὴ κολάζειν, ταύτας δὲ ὡς μεγίστας οὔσας ἱκανὸν εἶναι ὑπηρετεῖν δι' ἀνδρείαν καὶ φρόνησιν, καὶ ἀποπιμπλάναι ὧν ἂν ἀεὶ ἡ ἐπιθυμία γίγνεται.*

Was ist dies nun für eine *φρόνησις* und was bedeuten die falschen *λόγοι* und *δόξαι*? Welchem von den drei Erkenntnisvermögen *ἐπιστήμη, δόξα, αἴσθησις* gehören sie an? Da müssen wir noch einmal betonen: Das Unterscheidende der drei erwähnten Vermögen ist nicht das Logische in unserm Sinn, auch nicht das Psychologische ihres Entstehens, sondern ihr Gegenstand, das Objekt. Der Gegenstand der in der Gorgiasstelle erwähnten *φρόνησις* aber ist nur die körperliche *ἐπιθυμία*, sie kann also nur in das Gebiet des *ἐπιθυμητικόν* und der *αἴσθησις* fallen.

So zeigt sich auch hieraus wieder die enge Zusammengehörigkeit von Wahrnehmung und *ἐπιθυμητικόν*. Sie haben das gleiche Objekt und erzeugen die gleichen praktischen Wirkungen, sowohl in ihren normalen Funktionen, als auch in ihren Ausschreitungen. Dasselbe war auch die Anschauung

der Stoiker. „Das Übermass des Triebes kann nur zustande kommen, wo ein falsches Urteil (*κρίσις* oder *δόξα*) über Gut und Übel vorliegt", Windelband, Geschichte der antiken Philosophie[3] 267.

Auch möge hier noch kurz an Spinoza erinnert werden. Für ihn waren die Leidenschaften ebenfalls nichts andres als eine unvollkommene Erkenntnisart, ideae inadaequatae, mutilae, confusae, während ihm die Sittlichkeit in der actio bestand. Diese aber beruhte auf den ideae adaequatae, der reinen Selbsttätigkeit des Geistes: mens nostra quaedam agit, quaedam vero patitur: nempe quatenus *adaequatas habet ideas* eatenus quaedam necessario agit, et quatenus ideas *habet inadaequatas*, eatenus necessario quaedam patitur.

c) Das *θυμοειδές* und die *δόξα*.

Wie wir die *αἴσθησις* dem *ἐπιθυμητικόν* als die ihm entsprechende theoretische Funktion zugesprochen haben, liegt es nun nahe, die *δόξα* auf das *θυμοειδές* zu beziehen. Wir haben Grund dazu. Zunächst wird sie von Plato ausdrücklich ein *ἄλογον* genannt, Symposion 202 A. Damit ist ihr Unterschied vom *λογιστικόν* ausgesprochen. Das Verhältnis nun der *δόξα* zur *ἐπιστήμη* entspricht, namentlich in seiner sittlichen Bedeutung ganz genau dem zwischen *θυμός* und *λόγος*. Wie im Staat dem *θυμοειδές* und *φιλότιμον* eine relative Tugend zuerkannt wurde, so im Menon der *δόξα*: *οὐ μόνον δι' ἐπιστήμην ἀγαθοὶ ἄνδρες ἂν εἶεν καὶ ὠφέλιμοι ταῖς πόλεσι ἀλλὰ καὶ δι' ὀρθὴν δόξαν* (98 D). Dies Urteil finden wir nun durchweg bei Plato. Überall, besonders, wo es sich um Fragen des praktischen Lebens handelt, betont er die pädagogische Bedeutung der *δόξα*. Phil. 11 B nennt er sie verwandt dem *φρονεῖν* und *νοεῖν*, oder er stellt sie als Helferin zur Tugend mit dem *νοῦς* und der *φρόνησις* zusammen im Gegensatz zu den vernunftlosen Leidenschaften (Phil. 21 BC, Staat 431 C). Die einen möge man *διὰ φρονήσεως*, die andern *δι' ἀληθοῦς δόξης* beeinflussen (Gesetze 632 C). Phaedrus 237 D redet er von einer *ἐπίκτητος δόξα* im Gegensatz zu den *ἐπιθυμίαι*. Auch

sonst nennt er sie vielfach in lobendem Sinne (Phil. 36 C, 37 B, 66 B, Staat 573 B).

Ferner nennt Plato die ganze Welt der Erscheinungen mit all ihren *καλὰ πράγματα* Gegenstand der *δόξα*, und eben diese Welt ist auch das Wirkungsgebiet des *θυμός*. Ausserdem sind sich beide durch ihre Unbeständigkeit verwandt. Die *δόξα* bedarf ebenso wie der *θυμός* der Stütze der Vernunft, wenn sie nicht ins Gegenteil umschlagen soll: *οὐκ ἐθέλουσι παραμένειν, ἀλλὰ δραπετεύουσι ἐκ τῆς ψυχῆς τοῦ ἀνθρώπου, ὥστε οὐ πολλοῦ ἄξιαι εἰσίν* (Menon 98 A). Darum kann die *δόξα* ebensowenig alleinige Führerin durchs Leben sein wie der *θυμός*. Sobald sie diesen Anspruch erhebt, wird Platos Urteil über sie hart. Staat 477 E heisst sie *μὴ ἀναμάρτητον*, Symposion 202 A *ἄλογον πρᾶγμα*, Staat 506 C *δόξαι τυφλαί*. Menschen, die ihr allein folgen, ohne *νοῦς* und *ἐπιστήμη* — träumen und unterscheiden sich kaum von Blinden, die zufällig den richtigen Weg finden. Und schliesslich wird es von Plato immer wieder betont, dass die *δόξαι* auch *ψευδεῖς* sein können, wie auch der *θυμὸς ἀλογίστως* zürnen kann und bald Affe, bald Löwe ist. Bei beiden ist dieses Schwanken durch ihre Mittelstellung bedingt; aber diese Verwandtschaft allein würde uns noch nicht berechtigen, die *δόξα* im *θυμοειδές* zu lokalisieren. Doch gibt es noch mehr Beweise.

1) Es ist Tatsache, dass es eine theoretische Funktion des *θυμοειδές* gibt. Wo Plato von der Ausbildung der Wächter redet, unterscheidet er deutlich eine theoretische und praktische Seite ihrer Erziehung, die *μουσική* und die *γυμναστική*. Wohl haben beide verschiedene Objekte: *ἡ μὲν ἐπὶ σώμασι, ἡ δ' ἐπὶ ψυχῇ* (Staat 376 E); aber nicht das ist das Entscheidende. Es handelt sich vielmehr um die Entwickelung zweier Eigenschaften des *θυμοειδές*. Es soll tapfer werden, und die Ausbildung dieser Tugend bezweckt die körperliche Übung der *γυμναστική*. Doch kann die Tapferkeit leicht in Wildheit ausarten und die Kampfeslust könnte sich ebenso wie an den Feinden auch an den Bürgern austoben. Darum muss zur Tapferkeit noch das *πρᾶον* hinzukommen. Die richtige Ver-

einigung dieser beiden Eigenschaften fordert aber auch eine theoretische Ausbildung, eine gewisse Kenntnis. Der Tapfere muss doch wissen, gegen wen er tapfer und gegen wen er πρᾶος zu sein hat. Er muss unterscheiden können, also ein gewisses Erkenntnisvermögen besitzen. Dies soll durch die μουσική entwickelt werden. Die μουσική aber besteht vor allem in μῦθοι über die Götter und Heroen usw.

Fragen wir nun nach dem Erkenntniswert dieser μῦθοι. Wissen sind sie nicht, aber auch keine absoluten Lügen. Wie im Menon zwischen δόξα und ἐπιστήμη kein feindlicher Gegensatz mehr war, so wird auch hier die spätere wissenschaftliche Ausbildung an den durch die μῦθοι gewonnenen Erziehungsresultaten nichts Wesentliches zu korrigieren haben. Ja in der Lehre von Gott als dem ἀγαθόν und ἀληθές und ἁπλοῦν haben wir in religiös mythischer Form Platos tiefste Gedanken von der Idee des Guten. Eine Erkenntnis aber, die nicht Wissen ist und doch diesem nicht feindlich entgegensteht, kann bei Plato nichts anderes sein als die δόξα. Er behauptet es auch selbst, indem er das μύθους ἀκούειν und das δόξας λαμβάνειν ἐν ταῖς ψυχαῖς einander gleichsetzt (Staat 377 B) und das Resultat dieser παιδεία soll sein, dass die Jünglinge, wenn sie herangewachsen sind, sich gewisse Meinungen über Götter usw. angeeignet haben. Weiter, nach Timäus 67 B entsteht die ἐπιστήμη durch Belehrung, die δόξα durch Überredung und nichts als Überredung ist auch die ganze Erziehung der Wächter.

Dazu kommt noch eine wichtige Andeutung über den Erkenntniswert der μουσική (Staat 521 E). Es handelt sich darum ein μάθημα zu finden, das imstande wäre die Seele emporzuwenden, und da wird auch die Frage aufgeworfen, ob vielleicht die γυμναστική dieses vermöge. Die Frage wird verneint. Die γυμναστική habe es nur mit dem Werdenden und Vergehenden zu tun: γυμναστική μέν που περὶ γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον und auch die μουσική sei nichts weiter als eine ἀντίστροφος τῆς γυμναστικῆς — ἔθεσι παιδεύουσα τοὺς φύλακας . . . οὐκ ἐπιστήμην παραδιδοῦσα. Nun geht aber auch

die *δόξα* nur auf das Werdende und Vergehende, und ihre erzieherische Bedeutung ist ebenfalls ein *πείθειν = ἔθεσιν παιδεύειν*. Ebenso wird im Phaidon eine solche Tugend, *ἐκμελέτης* und *ἔθους* anerkannt.

2) Auch in seiner besondern Funktion als *ἀνδρεία* bedarf das *θυμοειδές* durchaus eines theoretischen Elements und insofern ist Plato der sokratischen Definition nie ganz untreu geworden. Er hält daran fest, dass, wer tapfer sein will, mindestens eine *δόξα* haben müsse von dem, was zu fürchten sei und was nicht. Es handelt sich ja bei der *ἀνδρεία* nicht um das Ausüben einer Kraft an sich, sondern es gilt auch die Fälle zu erkennen, in denen sie angewendet werden muss. Dazu ist aber eine gewisse Meinung notwendig und so nimmt Plato die im Laches für ungenügend erklärte Definition wieder auf; aber mit einer wichtigen Korrektur. Nicht die *ἐπιστήμη* ist entscheidend, sondern der *θυμός*, also ein *ἄλογον* und die ihm entsprechende ebenfalls alogische Erkenntnisart der *δόξα*. Nun definiert Plato die Tapferkeit als *σωτηρία τῆς δόξης περὶ τῶν δεινῶν*, Staat 429 C. In dem Begriff der *σωτηρία* haben wir die Einheit des Theoretischen und Praktischen. Das *σώζειν* ist ein Handeln, aber geleitet von der *δόξα*. Diese *σωτηρία τῆς δόξης* soll das letzte Ziel der Ausbildung der Wächter sein (429 BE). 433 C wird es noch einmal ausdrücklich betont, dass wie die *φρόνησις* bei den *ἄρχουσι* wohne, so sei die *σωτηρία δόξης ἐννόμου* in den *στρατιῶται*. Ausserdem wird Phaedrus 211 B das gute Ross, der *θυμός*, *ἑταῖρος ἀληθινῆς δόξης* genannt. Aber ebenso wie der *θυμός* soll auch die *δόξα* der Leitung der Vernunft unterstehen. Ja der *λόγος* ist es, der im *θυμοειδές* die *δόξα* hervorbringt, Staat 442 BC: *ὅταν τὸ θυμοειδὲς διασῴζῃ διά τε λυπῶν καὶ ἡδονῶν τὸ ὑπὸ τοῦ λόγου παραγγελθέν δεινόν τε καὶ μή*. Damit glaube ich nun bewiesen zu haben, dass die *δόξα* eine besondere alogische, theoretische Funktion des *θυμοειδές* ist.

So sahen wir im bisherigen, wie Plato zwei ganze Seelenteile mit ihren theoretischen und praktischen Funktionen dem *ἄλογον* zuweist und wir werden weiter sehen, wie es auch in den obern Seelenteil hereinragt.

IV. Das ἄλογον innerhalb des λογιστικόν.

Das *λογιστικόν* ist derjenige Teil der Seele, der den Menschen befähigt, unmittelbar mit dem Ewigen in Berührung zu kommen und der nach dem Timäus auch allein ewig ist. Es ist die allein wahre Seele, die sich aber hier auf Erden nie in ihrer ganzen Reinheit darstellen kann. Sie ist vom Leibe umfangen wie von einem Kerker (Phaidros 250 C, Phaed. 62 B) und wird von ihm beschmutzt und entstellt. Ihre *πάθη* und *γένη*, zu denen man doch wohl die niederen Seelenteile zählen muss, gehören nur ihrer irdischen Erscheinungsform an: *τῇ ἀληθεστάτῃ φύσει* hat sie nicht *τρία εἴδη*, sondern ist *μονοειδής* und wer sie in ihrem wahren Wesen erkennen will, muss auf die *φιλοσοφία αὐτῆς* schauen und *ἐννοεῖν ὧν ἅπτεται καὶ οἵων ἐφίεται ὁμιλιῶν, ὡς ξυγγενής οὖσα τῷ τε θείῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ τῷ ἀεὶ ὄντι, καὶ οἷα ἂν γένοιτο τῷ τοιούτῳ πᾶσα ἐπισπομένη καὶ ὑπὸ ταύτης τῆς ὁρμῆς ἐκκομισθεῖσα ἐκ τοῦ πόντου, ἐν ᾧ νῦν ἐστίν* (Staat 611, 612 A). Also, Seele ist im Menschen im letzten Grunde nur das, was nach dem Ewigen strebt und dieses in sich aufzunehmen vermag — die Vernunft.

Bedeutet diese starke Betonung der Vernunft nun, dass aus dem wahren Wesen der Seele alles, was nicht Vernunft ist, alle Gefühle und Strebungen, kurzum alles Alogische ausgeschaltet ist? Ein Blick in den Phaedo zeigt, dass dies nicht der Fall ist? Das Denken, wie es Plato hier vor allem preist, ist keine einseitig theoretische Funktion, und das Verhalten der denkenden Seele zu ihrem Gegenstand ist kein kühl objektives, bei dem alle Regungen des Gemütes fehlen. Es wird vielfach unter dem Bilde einer Jagd dargestellt, Phaedo 66 C: *τοῦ ὄντος θήρα*, 66 A: *θηρεύειν τῶν ὄντων*. Die Seele verlangt nach dem Ewigen, *ἐφίεσθαι, ὀρέγεσθαι, ἐρᾶν, ἐπιθυμεῖν* (Staat 611 E, Phaidon 65 C, 66 BE, 68 A). Sie möchte es berühren, *ἅπτεσθαι*. Gorgias 482 A nennt Sokrates die *φιλοσοφία* seine *παιδικά* und Phaidon 66 E werden die *φιλοσοφοῦντες ἐρασταὶ τῆς φρονήσεως* genannt.

Das Denken ist also zugleich ein Wollen und seine erfolgreiche Tätigkeit wird von starken Gefühlen der Freude begleitet. Staat 582 C heisst es *τῆς δὲ τοῦ ὄντος θέας, οἷον ἡδονὴν ἔχει ἀδύνατον ἄλλῳ γεγεῦσθαι πλὴν τῷ φιλοσόφῳ.* Ja auf der Höhe der Forschung wird der Philosoph geradezu zu einem *ἐνθουσιάζων* (Phaidros 249 D, Phaedo 69 C). Ausser diesen einzelnen, zerstreuten Bemerkungen hat sich Plato bewusst die Frage vorgelegt, ob es eine dem *λογιστικόν* entsprechende und seine ungestörte Tätigkeit begleitende *ἡδονή* gibt. Es handelt sich hier um die Frage nach dem Glück des Menschen, in dessen Seele das *λογιστικόν* herrscht. Die Menschen sollen *εὐδαίμονες* werden. So streng Plato auch die Durchführung des Sittlichen verlangt, nie geht er soweit, den Gedanken an das Glück gänzlich auszuschalten. Glücklich werden kann der Mensch aber auch nach Plato nur durch das Erleben einer Freude, *οὐδεὶς γὰρ ἂν ἑκὼν ἐθέλοι πείθεσθαι πράττειν τοῦτο ὅτῳ μὴ τὸ χαίρειν τοῦ λυπεῖσθαι πλέον ἕπεται* (Gesetze 663 B). Darum sucht Plato namentlich im Staat und Philebus die *ἡδονή* positiv zu würdigen. Er beachtet sie in allen Mischungen, Trübungen, Verworrenheiten. Er erkennt wohl, dass sie nie die Führung erhalten darf und auch nicht das höchste Gut ist; aber er wehrt sich energisch dagegen, dass die *ἡδοναί* nur negativ zu fassen seien als *παῦλαι* oder *ἀπαλλαγαὶ τῶν λυπῶν* (Staat 584 ff., Philebus 51 A ff.). Diese Auffassung der *ἡδοναί* widerspreche unbedingt den Tatsachen. Es gibt Freuden, die nicht das Nachlassen oder Aufhören eines Schmerzes bedeuten, etwa die Freude an Wohlgerüchen oder an der geistigen Arbeit. Menschen, die die Freuden so kurz und hart abfertigen, müssen eine *δυσχωλία φύσεως* haben und sind selbst *δυσχερεῖς* (Phil. 44 C D).

Die Frage, ob dem *φιλόσοφος* eine besondere *ἡδονή* zukommt, führt zur Untersuchung des Wesens der *ἡδονή* überhaupt. Was ist die *ἡδονή?* Eigen ist allen Freuden, mögen sie sein und sich äussern, wie sie wollen, dass sie eine *πλήρωσις* bedeuten, während die Unlustgefühle *κένωσις* oder *κενότητες* sind (Gorgias 496 E, Phil. 31 D E, 32 A), oder, die

Störung einer Harmonie ist Schmerz, die Wiederherstellung aber erregt Freude, *τὴν μὲν φθορὰν λύπην εἶναι, τὴν δ' εἰς τὴν αὐτῶν οὐσίαν ὁδόν, ταύτην δ' αὖ πάλιν τὴν ἀναχώρησιν πάντων ἡδονήν* (Phil. 32 A B). Diese *πλήρωσις* und *κενότης* kann sich ebensogut auf den Körper wie auf die Seele beziehen. Es gibt auch eine *κενότης τῆς περὶ ψυχῆς ἕξεως* und dementsprechend also auch eine *πλήρωσις* und *ἡδονή* (Staat 585 B).

Nachdem nun der allgemeine Charakter der *ἡδοναί* festgestellt ist, ergibt sich die weitere Aufgabe ihrer Gruppierung und Abschätzung. Dabei schlägt Plato einen doppelten Weg ein, im Staat und im Philebus. Im Staat geschieht die Einteilung und Wertschätzung im Anschluss an die Seelenlehre und Ontologie. Jedem von den drei Seelenteilen entspricht eine *ἡδονή, τριῶν ὄντων (εἰδῶν τῆς ψυχῆς) τριτταὶ καὶ ἡδοναί μοι φαίνονται* (Staat 580 D). Es hat also *ἡδονῶν τρία εἴδη* (581 C). Daraus ergibt sich von selbst ihre Wertbestimmung. Nur die *ἡδονή* des obern Seelenteiles kann die wahre sein, weil ja auch nur durch das *ὄργανον* dieses Teiles das Werturteil über alle gefällt werden kann, *ἀλλὰ μὴν καὶ δι' οὗ γε δεῖ ὀργάνου κρίνεσθαι, — οὐ τοῦ φιλοκερδοῦς τοῦτο ὄργανον οὐδὲ τοῦ φιλοτίμου, ἀλλὰ τοῦ φιλοσόφου* (582 D). Plato vergleicht die *τρία εἴδη ἡδονῶν* auch dem *ἄνω, μέσον, κάτω* in der Natur (Staat 584 D). Nur wer die höchste Höhe erreicht hat, kann das gesamte Gebiet der *ἡδοναί* übersehen und ihren verschiedenen Wert erkennen.

Die *ἡδονή* des *λογιστικόν* besteht in der *πλήρωσις καθαρᾶς οὐσίας*, die des *φιλότιμον* in der *πλήρωσις τιμῆς καὶ θυμοῦ*, die des *φιλοκερδές* in der *πλήρωσις τῶν περὶ σῶμα* (Staat 581 D, 585 D, 582 B). Mit dieser Verteilung der *ἡδοναί* unter die verschiedenen Seelenteile ist aber auch die Scheidung ihrer Objekte gegeben und damit erst gewinnt das Werturteil über sie eine feste Basis. Je höher der Gegenstand, durch den das *πληροῦσθαι* geschieht, in seinem Werte steht, umso wahrer ist auch die *ἡδονή, τὸ τῶν μᾶλλον ὄντων πληρούμενον καὶ αὐτὸ μᾶλλον ὂν ὄντως μᾶλλον πληροῦται; τὸ τῷ ὄντι καὶ τῶν ὄντων πληρούμενον μᾶλλον, μᾶλλον ὄντως τε καὶ ἀληθεστέρως χαίρειν*

ἂν ποιοῖ ἡδονῇ ἀληθεῖ (585 DE, 586 A, 582 C). Die Freude des *φιλόσοφος* ist nicht nur die dauerndste und wahrhafteste, weil sie auf der Erkenntnis des Ewigen beruht, sondern auch die angenehmste, *τριῶν ἀρ' οὐσῶν τῶν ἡδονῶν ἡ τούτου τοῦ μέρους τῆς ψυχῆς, ᾧ μανθάνομεν ἡ δ ί σ τ η ἂν εἴη· καὶ ἐν ᾧ ἡμῶν τοῦτο ἄ ρ χ ε ι ὁ τούτου βίος ἥδιστος* (583 A). Die *ἡδοναί* der andern Seelenteile sind nicht wahr und auch nicht rein — *οὐδὲ παναληθής ἐστιν ἡ τῶν ἄλλων ἡδονὴ πλὴν τῆς τοῦ φρονίμου οὐδὲ καθαρά, ἀλλ' ἐσκιαγραφημένη* (Staat 583 B). Von diesen Freuden mag es schliesslich gelten, dass sie nur *ἀπαλλαγαὶ τῶν λυπῶν* sind, 584 C: *αἵ γε διὰ τοῦ σώματος ἐπὶ τὴν ψυχὴν τείνουσαι καὶ λεγόμεναι ἡδοναί, σχεδὸν αἱ πλεῖσταί τε καὶ μέγισται, τούτου τοῦ εἴδους εἰσὶ, λυπῶν τινες ἀπαλλαγαί* (584 C).

Dasselbe Resultat finden wir auch im Philebus. Auch hier handelt es sich um Wesen und Bedeutung der *ἡδονή*. Sie wird auch hier eine *πλήρωσις* genannt und es wird ferner der Versuch gemacht, sie einer von den unterschiedenen Seinsarten zuzuweisen. Sie gehört als Ganzes zum *ἄπειρον, ἡδονὴ δὲ ἄπειρός τε αὐτὴ καὶ τοῦ μήτε ἀρχὴν, μήτε μέσα, μήτε τέλος ἐν αὑτῷ ἀφ' ἑαυτοῦ ἔχοντος μηδὲ ἕξοντός ποτε γένους* (Phil. 31 A). Sie ist *ποικίλον, ἀλαζονίστατον, νοῦν οὐδὲ ὀλίγιστον* besitzend (65 C). Sie ist eine *γένεσις*, nie eine *οὐσία* und doch muss Plato zugeben, dass sie für ein glückliches Leben, wenigstens als Beigabe, *ὀπαδὸς ἀρετῆς* unbedingt notwendig ist (63 E). Nur kann dabei natürlich nicht jede *ἡδονή* in Betracht kommen und so entsteht die Aufgabe, ihre verschiedenen *εἴδη*, oder *μέρη* zu untersuchen, in der Meinung, dass ihnen auch bestimmte Werte entsprechen werden (19 B, 55 C). Die Untersuchung geschieht ähnlich wie die im Theaetet nach den Erkenntnisarten. Es wird vor allem die Art ihrer Entstehung ins Auge gefasst. Wie im Theaetet eine Erkenntnis der reinen Seele und eine *διὰ τοῦ σώματος* unterschieden wird, so scheidet Plato hier die *ἡδονή* und *λύπη*, die die Seele vermittelst des Körpers empfindet, von dem rein seelischen Erlebnis. Die ersteren gehören dem *ἐπιθυμητικόν* an. Sie sind die heftigsten und sämtliche *ἡδοναί* dieser Art sind mit

Unlust gemischt (47 B, 45 E, 46 C D E). Die zweite Gruppe der *ἡδοναί* und *λύπαι* bilden die, welche der Seele allein zukommen, (33 C, 34 C). Unter diesen lassen sich wiederum zwei Arten erkennen. Die einen fallen in das Gebiet der *δόξα* und des *θυμός*, z. B.: *ὀργή, φόβος, φθόνος, θρῆνος, ἔρως, ζῆλος* (47 D E), ferner die Gefühle beim Sehen von Tragödien und Komödien der Bühne und des Lebens (33 C, 32 C, 50 B). Aber auch diese *ἡδοναί* sind nur *μίξεις λύπης τε καὶ ἡδονῆς*. Ganz rein, *ἄμικτοι* und *καθαραί* sind nur die Freuden, welche den Wissenschaften nachfolgen, der *ἀριθμητική, λογιστική, μετρητική* und vor allem der *τοῦ διαλέγεσθαι δύναμις* (57 E). Wer diese Kunst besitzt, steht auf der höchsten Stufe des Glückes.

Wir sehen also auch hier wieder, wie sich Plato bemüht, keine einzige Seite des Seelenlebens unberücksichtigt zu lassen. Die Gefühle sollen ungeschwächt bestehen bleiben. Plato sucht sie nur zu vertiefen, zu reinigen und ihnen das Mass- und Zügellose zu nehmen, das ihnen in ihrem Naturzustand anhaftet.

V. Der Eros.

Der Eros ist die umfassendste und zugleich die wunderbarste Kraft der menschlichen Seele. Er umfasst, wie wir noch sehen werden, alle Funktionen derselben, die theoretischen und praktischen, ja man könnte vielleicht sagen, der Eros sei die Seele selbst, oder die ganze Seele sei Eros. Da nun die Seele bei Plato drei Teile hat, müssen wir auch drei verschiedene, stufenartig übereinander gelagerte Erosarten anerkennen. Plato nötigt uns dazu. Seine Eroslehre steht sowohl im Staat, als auch im Phaidros und Symposion in deutlichstem Zusammenhang mit der Seelenlehre. Nur so können wir z. B. im Phaidros das Verhältnis der zweiten Sokratesrede zur ersten ganz begreifen. Die Verschiedenheit der Erosauffassung beruht auf der Verschiedenheit der psychologischen Grundlage. In der ersten Rede werden nur zwei Seelenteile *εἴδη* anerkannt, Vernunft und Unvernunft.

Da kann der Eros natürlich nur zur letztern gehören. Plato dagegen beginnt die Widerlegung mit der Begründung einer neuen Seelenlehre. Nun kann er auch manche Ausführungen der ersten Rede gelten lassen. Es kann ihm doch nicht einfallen, die gerügten bösen Wirkungen zu leugnen; er verlegt sie nur in den niedersten Seelenteil. Da mag dieser böse Eros zu Hause sein und etwa in den ihm entsprechenden *ναῦται*, die keinen *ἐλεύθερον ἔρωτα* kennen (Phaidros 243 C). Aber schon der *γεννάδας* und *ῥᾳ̃ος* (Vertreter des zweiten Standes) kennt solche Roheiten nicht, geschweige denn der *φιλόσοφος*. In den Ausführungen des Sokrates wird dann ausführlich erzählt, wie sich der Eros in den einzelnen Seelenteilen auswirkt. Auch im Symposion wird die Lehre von den Seelenteilen zwar nie erwähnt, aber deutlich genug berücksichtigt. Wo von dem Wesen des Eros die Rede ist, heisst es von ihm, er erfülle sich *ἢ κατὰ χρηματισμὸν ἢ κατὰ φιλογυμναστίαν ἢ κατὰ φιλοσοφίαν* (205 D). Diese Unterscheidung kann nur im Anschluss an die Dreiteilung der Seele gemacht sein. Auch die übrigen im Symposion enthaltenen Reden lassen sich am leichtesten von diesem Standpunkt aus verstehen. Es mag oft schwer sein zu erkennen, was Plato hier als seine eigene Meinung anerkannt wissen will; aber die Schwierigkeit löst sich bei der einfachen Fragestellung: Welchem Seelenteil mag der jeweils verherrlichte Eros angehören? Diese Frage können wir beantworten. Und nun wollen wir uns zur Betrachtung der verschiedenen Erosarten wenden. Doch zuvor noch etwas über sein Wesen im allgemeinen. Der Eros ist ein Mittler zwischen Gott und Menschen, *ὁμιλία* und *διάλεκτος θεοῖς πρὸς ἀνθρώπους*, eine Brücke zwischen dem Ewigen und Endlichen. Er ist es, der die ganze Seele zu den Ideen führt und der auch, wie wir sehen werden, jeden einzelnen Seelenteil mit dem Ewigen in Verbindung zu bringen weiss.

a) Der Eros des *ἐπιθυμητικόν*.

Im Phaidros wird uns geschildert, wie sich die Liebe in den einzelnen Seelenteilen äussert. Das schlechte Ross haftet

an der Sinneswahrnehmung. Es ist keines höhern Aufsteigens fähig und der Anblick des Schönen erregt in ihm nur die gemeinsten Leidenschaften (254 A). Sein einziges Streben ist das *παιδοσπορεῖν* und *διαπράξασθαι*. Darum ist dieser Eros mehr auf die Leiber als auf die Seelen gerichtet (Symp. 181 B). Es ist der Eros *πάνδημος*, wie er im Symposion geschildert wird, der ja nur dem *ἐπιθυμητικόν* angehören kann und den nur die *φαῦλοι τῶν ἀνθρώπων ἐρῶσι*. Auch im Staat war diese niedere Liebe als eine Hauptfunktion des *ἐπιθυμητικόν* hervorgehoben worden; denn die *ἀφροδίσια* sind ja nichts anderes als Wirkungen des Eros.

Auch das *φιλοχρήματον* ist im Eros enthalten. Schon die Zusammensetzung mit *φιλ* deutet darauf, dass Plato die Habsucht als eine Wirkung des Eros aufgefasst wissen will. Er spricht es zudem auch selbst aus, wenn er sagt, der Eros könne sein Ziel auch *κατὰ χρηματισμόν* erreichen wollen und der Staat beschreibt uns ausführlich, wie der Eros *ὑπόπτερος* usw. die Verkörperung aller Laster schliesslich zum Alleinherrscher der menschlichen Seele wird. So ist der Eros *πάνδημος* nicht nur eine Funktion des *ἐπιθυμητικόν* neben vielen, sondern kann diesen ganzen Seelenteil ausfüllen.

So schlecht und zügellos dieser Eros auch sein mag, seine Mission, die *συνουσία* zwischen Gott und Menschen herzustellen, verleugnet er auch auf dieser Stufe nicht: auch hier ist er ein *ἑρμηνεῦον καὶ διαπορθμεῦον*, Symposion 202 E; denn sein wildestes Streben und seine Unersättlichkeit ist im letzten Grunde nichts andres als die Sehnsucht nach der *ἀθανασία* (Symp. 207 A). Die Unsterblichkeit lässt sich aber auf dieser Stufe nur durch körperliches Zeugen erreichen. (Symp. 207 D). Die Menschen, die von diesem Eros beherrscht werden, sind *ἐγκύμονες κατὰ σώματα*. Darum wenden sie sich den Frauen zu und suchen durch die *παιδογονία* zur *ἀθανασία, μνήμη* und *εὐδαιμονία* zu gelangen, oder aber auch *κατὰ χρηματισμόν* (208 B E, Symposion 205 D). Das Ziel ist in beiden Fällen dasselbe.

Es gibt also in der menschlichen Seele keinen absolut

schlechten Trieb, kein absolutes Uebel. Auch die denkbar wildesten Ausschreitungen sind nur irregeleitete gute Triebe.

b) Der Eros und das *θυμοειδές*.

Die Zusammengehörigkeit des *θυμοειδές* und einer mittlern Stufe des Eros lässt sich nur erweisen, wenn wir die Funktionen der beiden betrachten und diese decken sich vollständig. Ausgehen möchte ich bei meiner Untersuchung vom Phaidros. Als eine Haupteigenschaft des guten Rosses wird die *αἰδώς* genannt und auch die aufwachende Liebe bedeutet vor allem eine dem Rosse selbst unerklärliche Erhöhung und Läuterung des Schamgefühls (253 D). Die Scham hält ihn zurück, 254 A: *ἀεί τε καὶ τότε αἰδοῖ βιαζόμενος, ἑαυτὸν κατέχει μὴ ἐπιπηδᾶν τῷ ἐρωμένῳ*, 254 C: *ὑπ' αἰσχύνης τε καὶ θάμβους ἱδρῶτι πᾶσαν ἔβρεξε τὴν ψυχήν*, 256 A: *ὁ δὲ ὁμόζυξ αὖ μετὰ τοῦ ἡνιόχου πρὸς ταῦτα μετ' αἰδοῦς καὶ λόγου ἀντιτείνει*. Auch im Staat war ja besonders das demütige sich Beugen unter die Herrschaft des Logos und das geduldige Ertragen der wohlverdienten Strafe als eine Eigenschaft des *θυμοειδές* genannt worden. Die *αἰσχύνη* wird ferner auch im Symposion in der Rede des Phaidros als eine Wirkung des Eros gepriesen und obzwar diese Rede nicht von Sokrates vorgetragen wird, enthält sie doch wohl auch Platonische Gedanken.

Aber was für Phaidros der höchste Führer zur Glückseligkeit war, *ὃ γὰρ χρὴ ἀνθρώποις ἡγεῖσθαι παντὸς τοῦ βίου τοῖς μέλλουσι καλῶς βιώσεσθαι*, die *αἰσχύνη ἐπὶ μὲν τοῖς αἰσχροῖς ἐπὶ δὲ τοῖς καλοῖς φιλοτιμία* kann Plato nur dem mittlern Seelenteil zuweisen (Symp. 178 C). Dies ist ja ein *φιλότιμον — ἐραστὴς αἰδοῦς* und *τιμῆς*, wo schon in den Ausdrücken die Beteiligung des Eros angedeutet ist. Darum können wir die ganze Phaidrosrede als Verherrlichung des Eros ansehen, soweit er sich im zweiten Seelenteil auswirkt. Die *αἰσχύνη*, *αἰδώς* und *φιλοτιμία* sind ebensowohl Eigenschaften des *θυμός*, als der mittleren Stufe des Eros. Weiter wird besonders auch die Tapferkeit des Eros hervorgehoben. Ein Heer von Liebenden und Geliebten würde die ganze Welt besiegen,

πάντας ἀνθρώπους. Die Liebenden sind bereit *ὑπεραποθνήσκειν* und *ἐναποθνήσκειν* und es gibt keinen, der so schlecht wäre, dass ihn nicht die Liebe *ἔνθεον ποιήσειε πρὸς ἀρετὴν, ὥστε ὅμοιον εἶναι τῷ ἀρίστῳ φύσει* (179 AB).

Auch im Staat ist sich Plato der Bedeutung des Eros für die Tapferkeit bewusst. Den Tapfersten unter den Kriegern soll grössere Freiheit des Liebens gegeben werden (Staat 468 BC). Ja sogar die *γυμναστική*, die praktische Seite der *παιδεία τῶν φυλακῶν* wird im Symposion Werk des Eros genannt, *πᾶσα διὰ τοῦ θεοῦ τούτου κυβερνᾶται,* ebenso auch die *ἰατρική, δεῖ γὰρ δὴ τὰ ἔχθιστα ὄντα ἐν τῷ σώματι φίλα οἷόν τε εἶναι ποιεῖν καὶ ἐρᾶν ἀλλήλων* (186 DE). Von der *ἰατρική* war auch im Staat die Rede, im Anschluss an die *γυμναστική* als notwendig zur *παιδεία* der Wächter gehörig. Auch die *μουσική* wird zu einer *ἐπιστήμη ἐρωτικῶν περὶ ἁρμονίαν καὶ ῥυθμόν.* (187 C). Ihr Ziel ist ja, die *ἁρμονία, εὐρυθμία, συμφωνία, εὐσχημοσύνη* in den Seelen der Wächter herzustellen (Staat 401 CDE).

Dasselbe bewirkt aber auch der Eros, *ἀσχημοσύνῃ γὰρ καὶ Ἔρωτι πρὸς ἀλλήλους ἀεὶ πόλεμος* (Symp. 196 A); *ὅδε ὀρθός ἔρως πέφυκε κοσμίου τε καὶ καλοῦ σωφρόνως τε καὶ μουσικῶς ἐρᾶν* (Staat. 403 A). Darum erstreckt sich dieser Eros nicht in erster Linie auf den Körper, sondern auf das harmonische *ἦθος.* Dies ist für ihn ein *κάλλιστον θέαμα* (Staat 402 D), auch wenn die äussere Erscheinung hinter der innern Schönheit zurückbleibt. Diese Liebe ist nicht flatterhaft, *ὁ δὲ τοῦ ἤθους χρηστοῦ ὄντος ἐραστὴς διὰ βίου μένει, ἅτε μονίμῳ συντακείς.* (Symp. 183 E). Daher hat sie eine nicht geringe erzieherische Bedeutung, die ausdrücklich im Staat und Symposion anerkannt wird. Man möge *φιλεῖν, ξυνεῖναι, ἅπτεσθαι, τῶν καλῶν χάριν* (Staat 403 B); *ἀρετῆς ἕνεκα* und *τοῦ βελτίων γενέσθαι* (Symp. 185 BC), *ἡγούμενος δι' ἐκεῖνον ἀμείνων ἔσεσθαι ἢ κατὰ σοφίαν τινὰ ἢ κατὰ ἄλλο ὁτιοῦν μέρος ἀρετῆς* (184 C). Nur eine solche *ἐθελοδουλεία* sei nicht schimpflich.*) Auch im

*) Ich möchte durchaus nicht behaupten, dass die Gedanken des Agathon und Pausanias zugleich auch die Gedanken Platos wären. In

Staat wird die Erziehung der Wächter vorzugsweise unter diesem Gesichtspunkt betrachtet. Es soll in ihnen eine unbewusste, noch nicht von der Vernunft bestimmte Liebe zum Schönen geweckt werden. Das Schöne soll gleichsam die beständige Nahrung schon des Kindes bilden, dass es *τὰ μὲν καλὰ ἐπαινοῖ καὶ χαίρων καὶ καταδεχόμενος εἰς τὴν ψυχὴν τρέφοιτ' ἂν ἀπ' αὐτῶν καὶ γίγνοιτο καλός τε κἀγαθός, τὰ δ' αἰσχρὰ ψέγοιτ' ἂν ὀρθῶς καὶ μισοῖ ἔτι νεὸς ὢν, πρὶν λόγον δυνατὸς εἶναι λαβεῖν, ἐλθόντος δὲ τοῦ λόγου ἀσπάζοιτ' ἂν αὐτόν γνωρίζων δι' οἰκειότητα μάλιστα ὁ οὕτω τραφείς* (401 E, 402 A). Es wird zur Pflicht gemacht, im ganzen Gebiet des Irdischen, auch im Geringsten und Kleinsten das Schöne zu erkennen, *πανταχοῦ περιφερόμενα γνωρίζωμεν — καὶ μήτε ἐν σμικροῖς μήτε ἐν μεγάλοις ἀτιμάζωμεν* (402 C) und schliesslich heisst es: *δεῖ δέ που τελευτᾶν τὰ μουσικὰ εἰς τὰ τοῦ καλοῦ ἐρωτικά* (403 B).

Aber dieser Eros ist durchaus nicht identisch mit der philosophischen Liebe. Von einem bewussten sich Erheben in das Ewige kann auf dieser Stufe noch nicht die Rede sein. Er entfaltet seine ganze Wirksamkeit nur auf dem Gebiet des Irdischen. Das Irdische aber ist das *δοξαστόν*. Darum sind die ihm entsprechenden Menschen nicht *φιλόσοφοι*, sondern nur *φιλόδοξοι* -- Staat 479 C: *φιλήκοοι, φιλοθεάμονες, φιλόδοξοι* — 476 B: *τὰς καλὰς φωνὰς ἀσπάζονται καὶ χρόας καὶ σχήματα καὶ πάντα τὰ ἐκ τούτων δημιουργούμενα*. Sie lieben das *ἐφ' οἷς δόξα* (480 A). Diese Liebe wird nicht entwertet; aber die höchste Stufe ist sie nicht. Im Phaidros wird von der wahren Liebe diejenige geschieden, wenn die Liebenden *φιλοτίμῳ χρήσωνται*. Sie werden sich der sinnlichen Leidenschaften nicht absolut enthalten; sich aber doch wenigstens gewisse Schranken auferlegen aus Rücksicht auf die *διάνοια*. Sie werden ihr Leben gemeinsam verbringen und schliesslich *οὐ σμικρὸν ἆθλον τῆς ἐρωτικῆς μανίας φέρονται* (256 D).

der Wesensbestimmung des Eros gehen sie weit auseinander, — aber was A. und P. als Wirkung des Eros in der Seele des Menschen rühmen, wird auch Plato nicht leugnen wollen, nur ist es für ihn nicht die Wirkung des philosophischen, sondern höchstens die des mittleren dem *θυμοειδές* entsprechenden Eros.

Der Eros der mittleren Stufe entfaltet sich also als *φιλότιμον, φιλήκοον, φιλοθέαμον, φιλόδοξον,* wobei der zweite Teil dieser Zusammensetzungen den objektiv gegebenen Gegenstand der Liebe bezeichnet. Der Seele selbst kommt nur das *φιλεῖν* zu, ja sie ist vielleicht ihrem wahren Wesen nach auf jeder Stufe nichts anderes als Eros.

Auch dieser Eros stellt den Kontakt zwischen dem Endlichen und Ewigen her. Manche Eigenarten des Eros dieser Stufe müssen das Staunen des Beobachters erregen. Sie lassen sich nur begreifen, wenn ihnen ein geheimes, noch unbewusstes, tieferes Streben innewohnt. Schon im Liebenden selbst erwacht träumend das Staunen und das Verlegensein. Es ist nicht mehr das naive kräftige Zugreifen des *ἐπιθυμητικόν.* Die Leidenschaft treibt zur *συνουσία* und es müsste als natürlich erscheinen, dass mit der Stillung dieses Bedürfnisses auch die Sehnsucht aufhörte, und doch ist es nicht so. Auch Aristophanes anerkennt das in seiner Rede. In der Liebe selbst bäumt sich etwas auf gegen den Sinnengenuss. (Symposion 192 C.) Die Liebenden *οὐδ' ἂν ἔχοιεν εἰπεῖν ὅτι βούλονται σφίσι παρ'ἀλλήλων γίγνεσθαι — οὐδὲ γὰρ ἂν δόξειε τοῦτ' εἶναι ἡ τῶν ἀφροδισίων συνουσία.* Der zweite Seelenteil sträubt sich dagegen (Phaidros 256 A) und weiss doch selbst nicht, was sein eigentliches Begehren ist, Symp. 192 CD: *ἀλλ' ἄλλο τι βουλομένη ἑκατέρου ἡ ψυχὴ δήλη ἐστίν, ὃ οὐ δύναται εἰπεῖν, ἀλλὰ μαντέυεται ὃ βούλεται καὶ αἰνίττεται.* Phaidros 256 A: *ἀπορῶν περιβάλλει τὸν ἐραστὴν καὶ φιλεῖ,* 250 A: *ἐκπλήττονται καὶ οὐκέτι αὐτῶν γίγνονται, ὃ δ' ἔστι τὸ πάθος ἀγνοοῦσι.* 251 E: *τῇ ἀτοπίᾳ τοῦ πάθους καὶ ἀποροῦσα λυττᾷ.*

In der Tat, es ist eine *ἀτοπία,* dieses sich Auflehnen der Natur gegen einen berechtigten Naturtrieb, das sich in der *αἰσχύνη* zeigt. Die Anwesenheit des Schönen allein könnte es nicht bewirken. Es ist die, wenn auch noch so dunkle Erinnerung an das einst geschaute Ewige, das auch diesem irrationalen Seelenteil tiefe Ehrfurcht einflösst und das *ἀπορεῖν* und *ἐκπλήττεσθαι* ist eine Folge des *μὴ ἱκανῶς διαισθάνεσθαι* (Phaidros 250 A). Weil die Seele *οὐχ ἱκανῶς μνήμης* besitzt,

um sich von der einzelnen, sinnlichen Erscheinung zum Ewigen zu erheben — *ἀπορροῦσα λυττᾷ*. Auch der Eros, wie er sich in der *φιλοτιμία* äussert, ist eine *ἀλογία* und kann ebenfalls nur verstanden werden als eine unbewusste Sehnsucht nach dem ewigen Gut, nach der Unsterblichkeit.

Wie sich dieses Streben auf der niedersten Stufe durch körperliches Zeugen äusserte, so hier darin, dass man alles tut, um *ὀνομαστὸς γενέσθαι* (Symp. 208 CD) und *κλέος εἰς τὸν ἀεὶ χρόνον ἀθάνατον καταθέσθαι*. Erreicht wird dies Ziel durch Taten der Tapferkeit oder auch besonders durch Zeugen von geistigen Kindern, wie sie Homer, Hesiod und die andern guten Dichter hinterlassen haben, oder die Gesetzgeber wie Lykurg und Solon (209 D.) In allen Fällen ist es auch hier wieder der Eros, welcher als Mittler das Göttliche mit dem Menschlichen vereinigt. An sich ist der Eros weder Gott noch Mensch. Wie die *δόξα* weder wahr noch falsch, so ist auch der Eros weder gut noch böse. Sein Verlangen aber ist überall auf das Gute, Ewige gerichtet.

c) Der philosophische Eros.

Nachdem Plato auch die niedersten Stufen des Eros durch Anerkennung einer ihm innewohnenden Sehnsucht nach dem Ewigen gereinigt und geläutert hat, nimmt er andererseits die ganze Glut, die nur den niedersten Trieben innezuwohnen scheint, hinein in den höchsten Seelenteil. Es gibt einen philosophischen Eros, der an Glut und Leidenschaft dem Eros *τυραννικός* kaum nachsteht und dieser Eros ist nicht nur eine Eigenschaft innerhalb des *λογιστικόν*, sondern alle Funktionen desselben summieren sich im Eros. Das Verhalten der Seele zum Ewigen kann nach Plato nur ein erotisches sein und in der wahren Liebe erschöpft sich die ganze Tätigkeit des *λογιστικόν*, d. h. die Erkenntnis. So kommen wir zu der eigenartigen Gleichsetzung: Lieben im philosophischen Sinne und Erkennen sind ein und dasselbe, und das Erkennen bedeutet ein sich Nähren der Seele vom Ewigen. Von dem *καλόν, σοφόν, ἀγαθόν αὐτό* heisst es

Phaidros 246 E: *τούτοις δὴ τρέφεταί τε καὶ αὔξεται μάλιστα γε τὸ τῆς ψυχῆς πτέρωμα,* Phaidros 247 D: *διάνοια νῷ τε καὶ ἐπιστήμῃ ἀκηράτῳ τρεφομένη, καὶ ἁπάσης ψυχῆς ὅσῃ ἂν μέλῃ τὸ προσῆκον δέξασθαι, ἰδοῦσα διὰ χρόνου τὸ ὂν ἀγαπᾷ τε καὶ θεωροῦσα τ' ἀληθῆ τρέφεται καὶ εὐπαθεῖ.* Also das *ἰδεῖν* und das *ἀγαπᾶν* und *τρέφεσθαι* und *εὐπαθεῖν* sind Wirkungen ein und desselben Aktes. So wird das *λογιστικόν* geradezu zu einem *ἐπιθυμητικόν* höherer Art und der Eros auch zum Herrscher des obersten Seelenteiles.

Damit wird aber auch dieser Seelenteil, aus dem Erkenntnis und Wissenschaft stammen, in gewissem Sinne zu einem Irrationalen. Es konnte auch nicht anders sein; denn ein Trieb und der Glaube an die Berechtigung dieses Triebes haben Platos Ideenwelt geschaffen, und auch die Aneignung dieser übersinnlichen Welt konnte im letzten Grunde nur auf eine wunderbare, für unsere Begriffe übervernünftige Weise geschehen. Es handelt sich um das völlige Heraustreten der Seele aus dem Irdischen in das Ewige, um einen Sprung. Erkenntnis und Tugend sind ein *χωρισμός* (Phaidon 69 C, 68 A); eine *φυγή* (Theaetet 177 B), ja geradezu eine *ἔκστασις,* ein *ἐκβαίνειν τοῦ σώματος* (Phaidros 256 D). Diese Anschauung findet sich in allen platonischen Schriften und auch wo Plato näher vom wissenschaftlichen Verfahren, dem *συναγείρεσθαι εἰς μίαν ἰδέαν* redet, klingt es überall durch, dass die Erkenntnis eigentlich eine *φυγή* ist und zwar nicht nur aus der Sinnlichkeit. *Φυγή* bedeutet auch ein Verlassen der ganzen rationalen Art und Weise des Erkennens, wie sie die heutige Wissenschaft fordert. Bei Plato ist höchste Erkenntnis = Ekstase.

Dieser Gedanke drückt sich auch in dem mythischen Begriff der *ἀνάμνησις* aus. Ohne das Wunder der *ἀνάμνησις* gibt es kein Wissen. *Επιστήμη* und *ἀνάμνησις* sind eins und weiter werden auch das *ἐρᾶν* und *ἀναμιμνήσκεσθαι* als identisch bezeichnet. Unsere Seele hat in einem früheren Dasein das Ewige geschaut, *πᾶσα μὲν ἀνθρώπου ψυχὴ φύσει τεθέαται τὰ ὄντα,* und mit Hilfe irdischer Abbilder, *ὁμοιώματα,* kann sie

sich des dort Geschauten erinnern (Phaidros 249 E). Am leichtesten geschieht diese Erinnerung an den Bildern der Schönheit, nicht etwa weil diese Idee allen andern voranstände, sondern weil sie am vollkommensten in der Sinnenwelt zur Erscheinung gelangt. Phaidros 250 A B heisst es: *δικαιοσύνης μὲν οὖν καί σωφροσύνης* und *ὅσα ἄλλα τίμια ψυχαῖς, οὐκ ἔνεστι φέγγος οὐδὲν ἐν τοῖς τῇδε ὁμοιώμασι.* Sie sind vielleicht zu erhaben, als dass sie hier in würdigen Abbildern zum Ausdruck gelangen könnten, *δι' ἀμυδρῶν ὀργάνων μόγις αὐτῶν καὶ ὀλίγοι ἐπὶ τὰς εἰκόνας ἰόντες θεῶνται τὸ τοῦ εἰκασθέντος γένος* (250 B). Die Schönheit ist die einzige Idee, die nicht erst durch mühsames Denken aus den Erscheinungen herausgearbeitet werden muss. Durch den hellsten Sinn, den wir besitzen, wird sie in ihrer irdischen Form erschaut, *δεῦρό τε ἐλθόντες κατειλήφαμεν αὐτὸ διὰ τῆς ἐναργεστάτης αἰσθήσεως* (250 D). Das Schöne selbst ist ja *στίλβον ἐναργέστατα, ἐκφανέστατον, ἐρασμιώτατον* und das auf sich Wirkenlassen des Schönen ist eben der Eros.

Doch ist das Schöne durchaus nicht der einzige Gegenstand der Liebe. Sie geht auf das ganze *πεδίον τῆς ἀληθείας* (Phaidros 248 B); *τὸν ἄρα τῷ ὄντι φιλομαθῆ πάσης ἀληθείας δεῖ εὐθὺς ἐκ νέου ὅτι μάλιστα ὀρέγεσθαι* (Staat 485 D); *τοῦτο μὲν δὴ τῶν φιλοσόφων φύσεων πέρι ὡμολογήστω ἡμῖν, ὅτι μαθήματός γε ἀεὶ ἐρῶσι καὶ πάσης αὐτῆς, καὶ οὔτε σμικροῦ οὔτε μείζονος οὐδὲ τιμιωτέρου οὔτε ἀτιμοτέρου μέρους ἑκόντες ἀφίενται* (485 B); *τοῦ ὅλου καὶ παντὸς ἀεὶ ἐπορέξεσθαι θείου τε καὶ ἀνθρωπίνου* (486 A). Die *φιλόσοφοι* werden *ἐρασταί φρονήσεως* genannt und wie die *ἐπιθυμίαι* der andern auf die *χρήματα* gehen, so reissen die der *φιλόσοφοι πρὸς τὰ μαθήματα* (Staat 485 D) und lassen für anderes keinen Raum in der Seele. Ja sie sind ebenso unersättlich wie die niederen Triebe und es liegt ja schon im Worte selbst, dass das Verhalten des *φιλόσοφος* zu seinem Objekt ebenso ein Lieben und Begehren ist, wie das des *φιλοχρήματος* und *φιλοσώματος* oder *φιλοκερδής*. Es gibt einen Eros *ἀληθινῆς φιλοσοφίας* (Staat 499 C) und gar wenn die *φρόνησις* solche *εἴδωλα* in der Sinnenwelt gewähren

würde wie das *κάλλος — δεινοὺς ἂν παρεῖχεν ἔρωτας* (Phaidros 250 D.)

Also die Liebe, die sich besonders an der irdischen Schönheit entzündet, hat zu ihrem Gegenstand das Ewige an sich und der philosophische Eros ist in jedem Fall *ἀνάμνησις* an die Ideen, d. h. Erkennen. Am deutlichsten wird dies in poetisch-bildlicher Form im Phaidros dargestellt. Das Bild ist aber nicht ein Mangel an wissenschaftlicher Klarheit, sondern weil für Plato die Erkenntnis im letzten Grunde etwas Wunderbares war, konnte ihm eine rein begriffliche Darstellung nicht genügen. Er musste zum Bilde greifen. Es ist das Bild von der Flügelkraft der menschlichen Seele. Unsere Seele wurde einst von Flügeln hinaufgetragen zu den Orten, wo die Götter wohnen, und wie die Seele selbst Gemeinschaft hatte mit den ewigen Wesenheiten, so wird auch die Flügelkraft nur durch diese genährt, durch das *σοφόν, καλόν* usw. Aber im Zuge der Götter erlahmte die Kraft, durch die Schlechtigkeit der Rosse werden die Seelen lahm. Sie gelangen nur selten zur Schau der Ideen und müssen sich mit der *τροφὴ δοξαστή* begnügen. Aber wenn eine Seele, die etwas vom Ewigen gesehen hat, ein *θεοειδὲς πρόσωπον* sieht oder ein *κάλλος εὖ μεμιμημένον ἢ τινὰ σώματος ἰδέαν*, durchströmt eine lösende Wärme das Gefieder und infolge dieser Erwärmung keimt es hervor. So bringt das blosse Anschauen und reine Lieben des Schönen die Seele dem frühern Zustand näher, wo sie vereint mit den Göttern das Ewige schaute (246 ff).

Das Lieben wird hier poetisch als ein *πτεροῦσθαι* gefasst und tatsächlich das sich gehoben und gereinigt Fühlen, die Steigerung aller seelischen Kräfte, wie sie die Liebe bewirkt, konnte in keiner schönern Weise veranschaulicht werden. Zudem ist damit auch das Wesen der Erkenntnis aufs feinste getroffen. Die Natur der Flügel war, die Seele *ἄνω ἄγειν* und ein Sichhinaufführenlassen, ein *καθαρμὸς, χωρισμός*, ein *φεύγειν ἐνθένδε ἐκεῖσε* soll ja auch die Erkenntnis sein. Phaidon 69 C heisst es: *καὶ αὐτὴ ἡ φρόνησις μή τις καθαρμὸς ἦ.*

An vielen Stellen bezeichnet Plato die Gewinnung der höchsten Erkenntnis mit einer *ἐπάνοδος* oder *περιαγωγή* der Seele. Immer wieder kommen Ausdrücke vor wie, *ἄνω φέρεσθαι*, siehe Phaedr. 254 B: *ἰδόντος δὲ τοῦ ἡνιόχου ἡ μνήμη πρὸς τὴν τοῦ κάλλους φύσιν ἠνέχθη*, 250 A: *ἀναμιμνήσκεσθαι ἐκ τῶνδε ἐκεῖνα*, 250 E: *φέρεσθαι ἐνθένδε ἐκεῖσε*, Staat 517 B: *ἀνάβασις — θέα τῶν ἄνω*, D: *ἄνω ἐπείγονται αὐτῶν αἱ ψυχαί*, 518 C: *σὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ ἐκ τοῦ γιγνομένου περιακτέον εἶναι· ἕως ἂν εἰς τὸ ὂν καὶ τοῦ ὄντος τὸ φανότατον δυνατὴ γένηται ἀνασχέσθαι θεωμένη*, 519 B: *περιεστρέφετο εἰς τὰ ἀληθῆ*, 519 D: *ἰδεῖν τὸ ἀγαθὸν καὶ ἀναβῆναι ἐκείνην τὴν ἀνάβασιν — ἀναβάντες*, 521 C: *ψυχῆς περιαγωγὴ ἐκ νυκτερινῆς τινος ἡμέρας, εἰς ἀληθινὴν τοῦ ὄντος οὖσαν ἐπάνοδον*, 526 E: *εἰς ἐκεῖνον τὸν τόπον μεταστρέφεσθαι ἐν ᾧ ἐστι τὸ εὐδαιμονέστατον τοῦ ὄντος, ὃ δεῖ αὐτὴν παντὶ τρόπῳ ἰδεῖν*, 529 A: *ἀναγκάζει ψυχὴν εἰς τὸ ἄνω ὁρᾶν καὶ ἀπὸ τῶν ἐνθένδε ἐκεῖσε ἄγει*, 540 A: *πρὸς τέλος ἤδη ἀκτέον καὶ ἀναγκαστέον ἀνακλίναντας τὴν τῆς ψυχῆς αὐγὴν εἰς αὐτὸ ἀποβλέψαι τὸ πᾶσι φῶς παρέχον*.

Dementsprechend teilt Plato auch die die Dialektik einleitenden Wissenschaften ein in solche, die diese *περιαγωγή* der Seele zu bewirken imstande sind und solche, die es nicht vermögen, siehe Staat 521 D: *ἑλκὸν ἀπὸ τοῦ γιγνομένου ἐπὶ τὸ ὄν*, 523 A: *ἑλκτικῷ ὄντι παντάπασι πρὸς οὐσίαν*, 523 E: *παρακλητικόν — ἐγερτικόν*, 524 D: *παρακλητικά — ἐγερτικά νοήσεως*, 525 A: *ἀγαγῶν, μεταστρεπτικῶν ἐπὶ τὴν τοῦ ὄντος θέαν*. Es wird ausdrücklich ein *ἐξαναδύναι γενέσεως* verlangt (525 C, 527 B).

In all diesen Ausdrücken, *ἀναφέρεσθαι, ἀναβαίνειν* usw. kommt immer wieder der echt platonische Gedanke zum Ausdruck, dass es sich bei der Erkenntnis nicht um das Studium einer schon gegebenen Wirklichkeit handelt, sondern darum, dass die Seele die ganze Welt des Irdischen, an die sie durch den Körper gebunden ist, verlässt und in eine neue, ewige Welt hineintritt. Das aber ist nur möglich, weil wir auf eine wunderbare, der Vernunft letzthin unzugängliche Weise durch die *ἀνάμνησις* mit dem Ewigen in Verbindung stehen. Das *πτεροῦσθαι* ist ja nichts anderes als *ἀναμιμνήσκεσθαι*.

Beide Ausdrücke werden nebeneinander gebraucht, Phaidros 249 D: *ὅταν τὸ τῇδέ τις ὁρῶν κάλλος, τοῦ ἀληθοῦς ἀναμιμνησκόμενος πτέρωται.* Ebenso ist auch die *ἀποβολὴ πτερῶν* nichts andres als ein Vergessen, 250 A: *αἳ δεῦρο πεσοῦσαι ἐδυστύχησαν, ὥστε ὑπό τινων ὁμιλιῶν ἐπὶ τὸ ἄδικον τραπόμεναι λήθην ὧν τότε εἶδον ἱερῶν ἔχειν.*

Weil weiter das *ἀναμιμνήσκεσθαι* und *ἐρᾶν* eins sind, ist es natürlich, dass auch die *ἀνάμνησις* oft mit den stärksten, seelischen Erschütterungen verbunden ist, ja sogar zur *μανία* wird, Phaidros 249 D: *ἀναμιμνησκόμενος — αἰτίαν ἔχει ὡς μανικῶς διακείμενος*, 253 A: *ἐφαπτόμενοι αὐτοῦ τῇ μνήμῃ καὶ ἐνθουσιῶντες*, 254 B: *ἰδοῦσα δὲ ἔδεισε*, 250 A: die Seelen, *αἷς τὸ τῆς μνήμης ἱκανῶς πάρεστι — ὅταν τι τῶν ἐκεῖ ὁμοίωμα ἴδωσιν ἐκπλήττονται;* der *φιλόσοφος — ἐξιστάμενος τῶν ἀνθρωπίνων σπουδασμάτων καὶ πρὸς τῷ θείῳ γιγνόμενος νουθετεῖται μὲν ὑπὸ τῶν πολλῶν ὡς παρακινῶν, ἐνθουσιάζων δὲ λέληθε τοὺς πολλούς* (249 D). Ferner ist diese, mit so eigenartigen psychischen Erregungen verbundene *ἀνάμνησις* nichts andres als die berühmte *διαλεκτικὴ τέχνη*, Phaidros 249 B: *δεῖ γὰρ ἄνθρωπον ξυνιέναι κατ' εἶδος λεγόμενον ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ ξυναιρούμενον· τοῦτό δ' ἔστιν ἀνάμνησις ἐκείνων ἃ τότε εἶδεν ἡμῶν ἡ ψυχὴ συμπορευθεῖσα θεῷ;* Staat 522 C: *ἐπάνοδος ἥν δή φιλοσοφίαν ἀληθῆ φήσομεν.* 532 B wird die nach oben führende *πορεία* ausdrücklich *διαλεκτικὴ* genannt. Wir haben also *ἐρᾶν = πτεροῦσθαι = ἀναμιμνήσκεσθαι = ἀνάβασις = διαλεκτική.* In allen Fällen haben wir die Einheit des Theoretischen und Praktischen. Nur wer in philosophischer Weise liebt, gelangt zur Wahrheit und zur ewigen Glückseligkeit. Die Philosophen leben schon hier wie auf den Inseln der Seligen.

Wie haben wir uns nun aber diese *ἐπάνοδος* der Seele näher zu denken? Im Staat und Symposion wird uns die Stufenreihe angegeben, in der sich der *χωρισμός* der Seele vom Irdischen zu vollziehen hat. Im Staat ist sie folgende: *λογισμός, γεωμετρία, ἀστρονομία, τὰ περὶ ἁρμονίαν*, im Symposion: 1) Die Schönheit eines Körpers, 2) *τὸ ἐπ' εἴδει καλόν*, 3) *τὸ ἐν ταῖς ψυχαῖς κάλλος*, 4) *τὸ ἐν τοῖς ἐπιτηδεύμασι καὶ τοῖς*

νόμοις καλόν, 5) *τὸ ἐπιστημῶν κάλλος*, 6) das Schöne an sich. Die vorbereitenden Stufen im Staat und Symposion decken sich zwar nicht. Im Staat haben wir es mit vorbereitenden Wissenschaften zu tun, im Symposion mit vorbereitenden Lebensstufen; aber sie sind darin eins, dass sie nur *προοίμια, προβλήματα, ἐπαναβαθμοί, συνερίθοι, συμπεριαγωγά* sind. Darum war es für Plato auch nicht so wichtig, sie einer genauern Untersuchung zu unterwerfen. Das höchste und letzte *μάθημα* aber ist die *διαλεκτική* (Staat 532 A). Sie vollzieht erst die volle *λύσις ἀπὸ δεσμῶν· ὅταν τις τῷ διαλέγεσθαι ἐπιχειρῇ ἄνευ πασῶν τῶν αἰσθήσεων διὰ τοῦ λόγου ἐπ' αὐτὸ ὃ ἔστιν ἕκαστον ὁρμᾶ*, 533 C: *ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος μόνη ταύτῃ πορεύεται, τὰς ὑποθέσεις ἀναιροῦσα, ἐπ' αὐτὴν τὴν ἀρχήν, ἵνα βεβαιώσηται, καὶ τῷ ὄντι ἐν βορβόρῳ βαρβαρικῷ τινι τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα κατορωρυγμένον ἠρέμα ἕλκει καὶ ἀνάγει ἄνω.*

Dasselbe erreicht auch der Eros in seiner Vollendung. Er ist es, der im Symposion die Schau des höchsten Schönen vermittelt, 212 B: *τούτου τοῦ κτήματος τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει συνεργὸν ἀμείνω Ἔρωτος οὐκ ἂν ῥᾳδίως τις λάβοι.* Der Prozess des Aufsteigens ist ein *ὀρθῶς ἐπὶ τὰ ἐρωτικὰ ἰέναι*, oder *ὀρθῶς παιδεραστεῖν* und nur wer in philosophischer Weise geliebt hat, wird von der steten Wiedergeburt befreit. So ist also der Eros nicht nur ein Trieb, der, wie man auch meinen könnte, in der *διαλεκτική* seine Befriedigung findet, sondern die Dialektik und der philosophische Eros sind identisch, und die Erlangung der höchsten Erkenntnis geschieht auf eine für unsere Begriffe, wenn nicht gerade irrationale, so doch wenigstens übervernünftige Weise.

Wohl kannte Plato auch die induktive und deduktive Methode der heutigen Wissenschaft. Er verlangt, dass man sie ausübt und alle im Staat geforderten vorbereitenden Kenntnisse fallen in dies Gebiet; aber sie genügen ihm nicht und er weist Staat 511 D sie der *διάνοια* zu, im Gegensatz zur *νόησις*, dem unmittelbaren, intuitiven Ergreifen des Ewigen. Die *διάνοια* haftet noch am Irdischen und kann nie zu absoluten Sätzen führen. Plato dagegen wollte das Überirdische,

das war ihm das eigentliche Erkenntnisgebiet und dahin führt keine noch so genaue Kenntnis des Diesseits. Auch die vorbereitenden Wissenschaften gehen höchstens bis zur Grenze, in das Ewige eintreten können sie nicht. Es muss eine Kraft in der Seele geben, die sich unmittelbar in das Ewige erheben kann, und das ist die *διαλεκτική*, die *ἀνάμνησις*, der wunderbare Eros. Im Symposion betont es Plato mit aller Schärfe, dass es keine natürliche Verbindung zwischen Göttlichem und Menschlichem gäbe, 203 A: *θεὸς δὲ ἀνθρώπῳ οὐ μίγνυται.* Die *ὁμιλία* und *διάλεκτος θεοῖς πρὸς ἀνθρώπους* geschähe durch die Liebe. So wird es immer sein, wo es sich um die Erkenntnis einer übersinnlichen Welt handelt.

Doch sei noch bemerkt, dass Plato bei all diesem die Vernunft nicht etwa geringschätzte. Für ihn gibt es nichts höheres als *νοῦς* und *νόησις;* aber sie trägt in sich so viel Glut, Phantasie und Leidenschaft, dass sie geradezu mit dem Eros identisch scheint. Bei Plato ist Vernunft höchste Leidenschaft und die höchste Leidenschaft Vernunft (Sympos. 204 B). Was Plato *νόησις* und wir Vernunft nennen, geht weit auseinander.

Es ist schon bemerkt worden, dass es sich bei dieser höchsten Erkenntnis nicht nur um ein theoretisches Interesse handelt; der Prozess ist zugleich eine sittliche Erneuerung des Menschen; handelt es sich doch, wie es in dem Höhlenmythus so schön gezeigt wird, um ein völliges Hineintreten in eine neue, höhere Welt, um eine Vergöttlichung des Menschen. Das bedeutet der *χωρισμός* im Phaidon, und die *φυγή* im Theaetet ist zugleich eine *ὁμοίωσις τῷ θεῷ.* Auch im Phaedrus wird es uns gezeigt. In den Liebenden erwacht der Erkenntnistrieb. Sie fangen an zu lernen, *μανθάνουσι*, d. h. aber im eigenen Innern dem Wesen des einst geschauten Gottes nachzuspüren, 253 A: *ἰχνεύοντες παρ' ἑαυτῶν ἀνευρίσκειν τὴν τοῦ σφετέρου θεοῦ φύσιν* und weil sie durch die Anwesenheit des Schönen fortwährend genötigt sind, auf den Gott ihres Herzens zu schauen, *εἰσορῶσι.* Der Liebende nimmt selbst Teil an den *ἤθη* und *ἐπιτηδεύματα* des Gottes, *ἐξ ἐκείνου*

λαμβάνουσι, soweit es einem Menschen überhaupt möglich ist *θεοῦ μετασχεῖν*.

Nun gilt es noch eine Seite des Eros zu betrachten, nämlich das Zeugen, das im Symposion als Hauptfunktion des Eros genannt wird. Wir sahen schon, wie Plato das Aufsteigen zu den Ideen vielfach unter dem Bilde der *ἀνάβασις* veranschaulicht, besonders im Höhlenmythus. Zu dieser *ἀνάβασις* wird dann weiter mit aller Energie eine *κατάβασις* verlangt, ein Herabsteigen aus dem Licht in die Finsternis, um auch die noch im Dunkeln Lebenden zum Licht zu führen. Was bedeutet dies aber anderes, als das selbst Geschaute auch in andern Menschen hervorzubringen, zu zeugen? Nachdem die Idee in ihrer Reinheit erkannt ist, soll sie nun auch in der Vielheit der Sinnenwelt geschaut werden. Das bedeutet aber *κατ' εἴδη τέμνειν* und weil die Ideen vornehmlich ethische und künstlerische Werte darstellen, erscheint nun auch die Sinnenwelt plötzlich in einem ganz neuen Licht. Ja bei einem Künstler konnte dies Schauen des Ewigen im Irdischen sogar zu einer Vergöttlichung der Natur führen und was ursprünglich bei der *συναγωγή, ἀνάβασις* nur als *ὑπόμνημα* oder *ἐπαναβαθμός* in Betracht kam,— kann jetzt bei der *διαίρεσις* oder *κατάβασις* zum Gegenstand göttlicher Verehrung werden, weil es auch als Einzelerscheinung in gewissem Sinne das Ewige widerspiegelt.

Daher möchte Plato, der einmal sagt, dass das ganze Menschengeschlecht nur ein Spielzeug der Götter sei, an einer andern Stelle vor dem einzelnen Geliebten knien, Phaidros 251 A: *προσορῶν ὡς θεὸν σέβεται καὶ εἰ μὴ ἐδεδιείη τὴν τῆς σφόδρα μανίας δόξαν, θύοι ἂν ὡς ἀγάλματι καὶ θεῷ τοῖς παιδικοῖς;* denn der Geliebte wird ihm gleichsam zum Urheber alles dessen, was seine Seele aus der Erinnerung an Gott schöpft, 253 A: *τούτων δὴ τὸν ἐρώμενον αἰτιώμενοι ἔτι τε μᾶλλον ἀγαπῶσι* und indem sie das, was sie aus Zeus nehmen, auf den Geliebten ausgiessen, machen sie auch diesen der Gottheit ähnlich: *κἂν ἐκ Διὸς ἀρύτωσι, ὥσπερ αἱ βάκχαι ἐπὶ τὴν τοῦ ἐρωμένου ψυχὴν ἐπανθλοῦντες ποιοῦσι ὡς δυνατὸν ὁμοιότατον τῷ*

σφετέρῳ θεῷ und *τὰ παιδικὰ πείθοντες καὶ ῥυθμίζοντες εἰς τὸ ἐκείνου ἐπιτήδευμα καὶ ἰδέαν ἄγουσιν.*

Das Anschauen des Ewigen im Irdischen ist zugleich ein Einbilden und Darstellen des Ewigen im Endlichen. Man will nicht nur die Idee in der Vielheit der Erscheinungen wiedererkennen, sondern auch die letztern ihrem Urbilde möglichst ähnlich machen; das aber ist zeugen, wenigstens so weit es sich um ethische und ästhetische Ideen handelt. Im Staat soll die Idee des Guten nicht bloss in ihrer ewigen Einheit und ihrer irdischen Vielheit erkannt, sondern auch dargestellt werden.

Wir sahen schon, wie jeder Seelenteil ein ihm zukommendes Zeugen kennt. Auch innerhalb des *λογιστικόν* gibt es ein der jeweils erreichten Erkenntnisstufe entsprechendes Hervorbringen; aber nur wer die höchste Stufe erreicht hat, wird *τίκτειν οὐκ εἴδωλα ἀρετῆς, ἅτε οὐκ εἰδώλου ἐφαπτομένῳ ἀλλ' ἀληθῆ ἅτε τοῦ ἀληθοῦς ἐφαπτομένῳ.* Sehen und das Geschaute darstellen, sollen Hand in Hand gehen, Symp. 212 A: *ὁρῶντι — τίκτειν.* Es genügt nicht beim Anschauen des Ewigen zu verweilen. Die Philosophen sollen gezwungen werden, einen Teil ihrer Zeit den irdischen Angelegenheiten zu opfern und es ist auch für die Entwickelung ihrer eigenen Seele besser. Ja es ist ein und dieselbe seelische Kraft, die emportreibt zum Ewigen und dann dies Ewige auch im Irdischen darzustellen zwingt, Staat 490 A: *πρὸς τὸ ὂν πεφυκὼς εἴη ἁμιλλᾶσθαι ὅ γε ὄντως φιλομαθὴς καὶ οὐκ ἐπιμένοι ἐπὶ τοῖς δοξαζομένοις εἶναι πολλοῖς ἑκάστοις, ἀλλ' ἴοι καὶ οὐκ ἀμβλύνοιτο οὐδ' ἀπολήγοι τοῦ ἔρωτος, πρὶν αὐτοῦ ὃ ἔστιν ἑκάστου τῆς φύσεως ἅψασθαι ᾧ προσήκει ψυχῆς ἐφάπτεσθαι τοῦ τοιούτου· προσήκει δὲ ξυγγενεῖ ᾧ πλησιάσας καὶ μιγεὶς τῷ ὄντι ὄντως γεννήσας νοῦν καὶ ἀλήθειαν, γνοίη τε καὶ ἀληθῶς ζῴη καὶ τρέφοιτο καὶ οὕτω λήγοι ὠδῖνος,* 500 C: *εἰς τεταγμένα ἄττα καὶ κατὰ ταὐτὰ ἀεὶ ἔχοντα ὁρῶντας καὶ θεωμένους οὔτε ἀδικοῦντα οὐτ' ἀδικούμενα ὑπ' ἀλλήλων· κόσμῳ δὲ πάντα καὶ κατὰ λόγον ἔχοντα, ταῦτα μιμεῖσθαί τε καὶ ὅτι μάλιστα ἀφομοιοῦσθαι.* Es ist notwendig *ἃ ἐκεῖ ὁρᾶ μελετήσαι εἰς ἀνθρώπων ἤθη καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ τιθέναι καὶ μὴ μόνον ἑαυτὸν πλάτειν* (500 D).

Der Eros ist es, der einerseits *πρὸς τὸ φύσει δίκαιον, καλόν, σῶφρον, καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα* schaut und dann auf das *ἐν τοῖς ἀνθρώποις* und so beides vereinigt und den Menschen zu einem Gottesfreund macht. Nun verstehen wir erst ganz, warum der Eros eine *διάλεκτος* zwischen Gott und Menschen ist, von dem es heisst, Symposion 202 E: *ἐν μέσῳ ὂν ἀμφοτέρων συμπληροῖ ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὑτῷ ξυνδεδέσθαι.* Dies ist ja auch die Lehre des Christentums, wo die Liebe allein Gott und Menschen versöhnen kann, und wo ebenfalls höchste Liebe und höchstes Erkennen eines sind. Auch bei Spinoza ist das Höchste, was der Mensch erreichen kann, der amor dei intellectualis.

Also, weil das Erkenntnisgebiet ein übersinnliches ist, kann auch die Aneignung dieses in letzter Linie nur auf eine wunderbare Weise geschehen. Dem Eros seiner eigenen Brust gläubig folgend, hatte Plato seine Ideen geschaffen und nur der Eros kann sie schauen. Ja der Eros, in seiner Richtung auf das Ewige, die *φιλοσοφία* ist das wahre, reine Wesen der Seele (Staat 611 DE) alles andere an ihr ist Trübung und Entstellung, entstanden durch ihre Vereinigung mit dem Körper. Diese Ansicht möchte ich als platonisch festhalten, weil sie im Staat ausgesprochen wird, wo wir entschieden die tiefste und reifste Darstellung von Platos Seelenlehre finden.

Das Resultat.

Die menschliche Seele hat nach Plato drei Teile. Zwei davon sind *ἄλογα*: das *ἐπιθυμητικόν* und das *θυμοειδές*. Ihnen entsprechen zwei ebenfalls alogische Erkenntnisweisen, die *αἴσθησις* und die *δόξα*. Im dritten Seelenteil wohnt die Vernunft. Ihre Aufgabe ist einerseits die Erkenntnis der ewigen Wahrheit, andererseits die *προμήθεια ἁπάσης τῆς ψυχῆς*. Bei der Erfüllung ihrer Pflicht erlebt sie ein nur ihr zukommendes *ἄλογον* — die *ἡδονὴ τοῦ μανθάνειν*.

Jeder Seelenteil möchte die absolute Herrschaft im Menschen gewinnen. Ja das *ἐπιθυμητικόν* will, wie Plato im

Staat zeigt, nicht nur über die andern Seelenteile herrschen, sondern sie geradezu verschlingen, so dass der seiner Tendenz entsprechende Mensch, der *τυραννικός*, faktisch nur einen Seelenteil hat. Er will nur die sinnliche *ἐπιθυμία* und kennt nur die sinnliche *αἴσθησις*.

Das *θυμοειδές* setzt die Existenz des niederen Seelenteils voraus, der *θυμοειδής* hat auch ein *ἐπιθυμητικόν*. Dieses soll aber nie herrschen, sondern sich stets in absolut untergeordneter Stellung befinden, und auch die *αἴσθησις* kann nur soweit Bedeutung haben, als sie von der *δόξα* kontrolliert wird. Fehlen aber wird sie nie.

Über *ἐπιθυμητικόν* und *θυμοειδές* steht das *λογιστικόν*. Der Mensch, in dem es regiert, ist der Idealmensch, der *φιλόσοφος*. Dieser aber hat nicht nur ratio. Auch er kennt das *ἄλογον*. Erstens hat er auch zwei alogische Seelenteile mit ihren alogischen Erkenntnisweisen: *ἐπιθυμητικόν — αἴσθησις* und *θυμοειδές — δόξα*. Natürlich müssen bei ihm diese die Sklaven des *λόγος* sein. Zweitens kennt der *φιλόσοφος* ein *ἄλογον*, das den andern Menschen absolut fremd ist — die *ἡδονή* bei der Erkenntnis des Ewigen.

Dass aber der Mensch das Ewige überhaupt will und nicht auf der Stufe des Tieres verharrt, ist die Wirkung des Eros, der die Verbindung des Endlichen mit dem Ewigen sucht. Er entfaltet sich als *φιλοχρήματον*, als *φιλότιμον* und als *φιλομαθές*.

VITA.

Ich, Peter Epp, wurde am 26. August 1888 in Petershagen, Russland, geboren. Meine Eltern, Gerhard Epp und Elisabeth geb. Fast, sind Landwirte. Sie leben beide noch. Von 1895 bis 1901 besuchte ich die Volksschule meines Geburtsortes, von 1901—1906 die dreiklassige Zentralschule und das zweiklassige Lehrerseminar in Halbstadt, Russland. Im Sommer 1906 kam ich in die Schweiz und studierte an der evangelischen Predigerschule in Basel, wo ich mich für die Maturität vorbereitete, die ich im September 1908 am Basler Gymnasium bestand. Von 1908—1910 war ich in Basel immatrikuliert, im Sommersemester 1910 in Heidelberg und von 1910—1912 wieder in Basel. Hier machte ich 1911 das Mittellehrerexamen für Deutsch, Griechisch und Latein. Gegenwärtig bin ich Lehrer der deutschen Sprache an der Kommerzschule in Barwenkowo, Russland.

In Basel habe ich gehört die Herren Professoren: Joël, Heman, Herzog, John Meier, Schöne, Münzer, Sommer, Hoffmann-Krayer, Niedermann, Wernle, von Orelli; in Heidelberg: Windelband, Troeltsch, Braune, Lemme, Waldberg.

Meine Dissertation ist entstanden unter der Leitung des Herrn Professors Dr. Karl Joël.

Verzeichnis der benützten Literatur.

Eduard Zeller, Geschichte der Philosophie der Griechen.
H. Siebeck, Geschichte der Psychologie.
Th. Gomperz, Griechische Denker.
A. Peipers, Untersuchungen über das System Platos.
Schultheß, Platonische Forschungen.
K. Joël, Der echte und der xenophontische Sokrates.
W. Windelband, Geschichte der alten Philosophie.
Erwin Rhode, Psyche.